Miguel Morey

El orden de los acontecimientos

(Sobre el saber narrativo)

Alianza editorial

Miguel Morey

El orden de los acontecimientos

(Sobre el saber narrativo)

Alianza editorial

Miguel Morey

El orden de los acontecimientos

Sobre el saber narrativo

Seguido de

Del pensar como forma de indisciplina y dos prólogos a Gilles Deleuze

Alianza editorial

Índice

Prefacio a esta edición

El orden de los acontecimientos

Sobre el saber narrativo

DEL PURO ACONTECER

La gran ausente

Grecia, de nuevo

Amanecer en el desierto

Verdades y mentiras

Mito y logos (I)

Enigmas

Mito y logos (II)

Genealogía de la lucidez

Lo inesperado

Un interrogante

De filósofos y poetas

En la Caverna

Economía de la lucidez

Una sospecha adicional

Palabras de la tribu

Pequeña historia de la verdad

Sobre la mentira

Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί

La muerte de Patroclo

De la videncia

Cámara oscura

Eppur…

El poeta y el sabio

Juego y violencia: la sentencia de Anaximandro

¿Son todos los hombres mortales?

Q.E.D.

Sed magis amica veritas

Teoría de la amistad

La risa del cretense

Sic

Érase una vez…

Casi una parábola

Llega el de la Triste Figura

Sueños de un visionario

La lógica de la ilusión

Excessere omnes...

La era del recelo

Die Dichter lügen zu viel

The meaning & the use

De te fabula narratur

Los despiertos y los dormidos

La virtud griega

LAS ENSEÑANZAS DE ROBINSÓN

El nómada y el náufrago

La fábula del sentido común

El tiempo recobrado

¿Cautiverio o reinado?

El otro Robinsón

Camino de Santiago

El juego del Tarot

Viernes, la isla y Dios

La línea del horizonte

Paideia

Después de la Bomba

LA LÓGICA DEL ESPANTAPÁJAROS

El Señor de las Moscas

Aventura en la isla

La Isla de Coral

La estructura de la acción

El gesto de Caín

Unos y otros

Sentido común y conciencia empírica

Dos soberanías

La Lógica de la soberanía

El espantapájaros

En el principio era el crimen

Última prórroga

Del pensar como forma de indisciplina

Apéndices

Del pensar como forma de patología superior

De las cosas que pasan y su sentido

Postfacio a esta edición

Créditos

A mis nietos, Adrià, Christian y Leo

– hombres del futuro.

Prefacio a esta edición

Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en un paisaje donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerza de corrientes destructivas y explosiones, el diminuto y frágil cuerpo humano.

W. Benjamin, «Erfahrung und Armut», Die Welt im Wort, 10, 7/XII/1933.

1

Hace muchos años y durante una década larga, Walter Benjamin no dejó de insistir en su convicción de que el arte de la narración estaba tocando a su fin. En «El narrador» por ejemplo, observa al respecto:

Diríase que una facultad que nos parecía inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias. Una causa de este fenómeno es inmediatamente patente: la cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío [1] .

Cuando habla del arte de la narración está claro que Benjamin piensa ante todo en los relatos orales, en todas sus dimensiones: de

las antiguas epopeyas a las historias que por entonces se contaban en torno a una mesa. Sus artífices prototípicos provendrían de dos estirpes de cuenteros, de un lado el campesino sedentario, del otro el marino mercante; encargados los unos de narrar el pasado de la tierra común, mientras que los otros difunden las narraciones de tierras lejanas. Y el declive que Benjamin les atribuye estaría vinculado, en primer lugar, con la desaparición del medio en el que los relatos orales tenían su hábitat natural, las corporaciones de trabajo artesanal.

Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído. Cuando está poseído por el ritmo de su trabajo, registra las historias de tal manera, que es sin más agraciado con el don de narrarlas. Así se constituye, por tanto, la red que sostiene el don de narrar. Y así también se deshace hoy por todos sus cabos, después de que durante milenios se anudara en el entorno de las formas más antiguas de artesanía [2] .

Es sabida la atención concedida por Benjamin al modo en que los cambios tecnológicos con los que se inaugura el siglo XX afectaron a la vida de las gentes, comenzando por sus efectos en las formas perceptivas y retentivas con las que se construía la experiencia de su presente. Su ensayo «La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica» y la noción de decadencia del aura [Verfall der Aura] pueden considerarse ejemplares al respecto. Y sabemos que Benjamin consideraba su reflexión sobre el declive del arte de narrar en sintonía con la decadencia del aura; queda bien patente en una carta dirigida a Theodor W. Adorno, el 4 de junio de 1936, en la que le comunica que acaba de escribir «El narrador», el cual, «aun sin tener ni de lejos los alcances del texto sobre teoría del arte, sí permite establecer algunos paralelismos entre la decadencia del aura y el hecho de que el arte de narrar esté llegando a su fin» [3] . Parece evidente que el plano sobre el que pueden establecerse

estos paralelismos lo brinda la noción de experiencia; son las modificaciones que está sufriendo la experiencia, en muchos de sus registros y como consecuencia de los cambios tecnológicos, lo que da el apoyo para poder pensar a la vez fenómenos que se dan en registros estéticos (también fisiológicos) disímiles.

A la desaparición del trabajo artesanal Benjamin le añadirá un segundo factor del declive en el arte de narrar, señalando a la novela y al periodismo como aquellas formas de prosa encaminadas a apropiarse del ámbito de lo narrativo. Del periodismo nos dice: «Cada mañana se nos informa sobre las novedades del globo. A pesar de ello somos pobres en historias memorables. Esto se debe a que ya no nos llega acontecimiento ninguno que no venga cargado de explicaciones. En otras palabras: casi nada de lo que acontece favorece a la narración, y casi todo a la información». Y añade: «La información se consume en el instante de su novedad. Vive sólo en este instante. Debe entregarse por completo a este momento y explicarse sin perder tiempo. No ocurre así con la narración: es algo que no se agota» [4] . Y por lo que hace a la novela, destacará un hecho sintomático de la perdida de la figura del narrador: «su dependencia esencial del libro» y el que su lugar natural sea «el individuo en su soledad».

Benjamin murió en 1940, el legado que nos transmitió se cierra en esa fecha. Ha pasado mucho tiempo desde entonces, en el que la innovación tecnológica no sólo ha seguido progresando sino que ha dado un salto cualitativo de incalculables proporciones. No falta mucho para que se cumpla un siglo desde que Benjamin comenzara a interesarse por el declive del arte de narrar. Entretanto, las nuevas tecnologías han transformado las formas de hacer e intercambiar experiencias de un modo hasta hace poco impensable, aunque Benjamin llegara a barruntar en algún momento su futuro advenimiento. Así, entre los papeles que se conservan de la época en que escribió «El narrador» encontramos anotaciones como la siguiente:

Se pueden ver todas estas cosas como eternas (la narración, por ejemplo) pero también se pueden ver como totalmente dependientes del tiempo y problemáticas, cuestionables. La

eternidad en la narración. Pero probablemente formas completamente nuevas, la televisión, el gramófono, etc. hacen que todas estas cosas sean cuestionables. En resumen: no queremos saberlo. ¿Por qué no? Porque tememos, justificadamente, que todo sea desmentido: el relato por la televisión, las palabras del héroe por el gramófono, la moraleja de la historia por la siguiente estadística, la persona del narrador por todo lo que aprendemos de él [5] .

Podría decirse que a día de hoy vivimos en continuidad el desmentido que presagiaba Benjamin, hasta el punto de que no pueden dejar de chocarnos sus reservas frente al libro y la soledad de la lectura. Que entienda que la novela silencia en nosotros al hombre interior es algo que cuesta de aceptar, cuando la lectura silenciosa es a día de hoy uno de los raros reductos que parecen quedarle al hombre interior.

2

Cuando se publicó originalmente el presente ensayo la narración estaba siendo considerada con un interés creciente, no solo en el ámbito de la teoría literaria y disciplinas afines sino también en la filosofía. En el espacio literario, los semiólogos estructuralistas fueron los primeros en llamar la atención al respecto, pudiendo señalarse la publicación del número temático de la revista Communications, «Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit» (1966), como una de las manifestaciones más tempranas de ese interés, en la que figurarán como colaboradores una serie de autores que acabarían siendo considerados los principales representantes de dicha tendencia, con Roland Barthes a la cabeza [6] . Tres años más tarde, Tzvetan Todorov, en Grammaire du Décaméron acuñará el nombre para «una ciencia que no existe aún, la NARRATOLOGÍA , la ciencia del relato» [7] , término que iba a gozar de muy buena fortuna a ambos lados del Atlántico. Aunque tuvo al principio una propagación lenta y dispersa, fue acelerándose

progresivamente conforme se acercaba la década de los ochenta, que es cuando cobró una plena hegemonía [8] . La narratología introducía una metodología nueva (heredera lejana de los estudios de Vladimir Propp sobre la morfología de los cuentos populares y, más cercana, de los de Lévi-Strauss en sus Mitológicas), cuyos análisis presentaban resultados objetivos sobre la gramática de la narración que, en el dominio de la teoría de la literatura, venían a chocar frontalmente con el subjetivismo propio a las diversas teorías de la interpretación por entonces al uso. A lo que debe añadirse que: «la narración es un fenómeno que aparece no sólo en literatura, sino en otros ámbitos que, de momento, dependen en cada caso de una disciplina diferente (cuentos populares, mitos, films, sueños, etcétera...)». Así lo explicaba Todorov en 1969, y el «de momento» dejaba ya muy clara la disposición de la narratología, aun antes de nacer, a hacerse cargo de la narración en toda la amplia gama de sus manifestaciones. Visto desde la atmósfera ideológica de la época, se trataba de un nuevo frente polémico entre tecnócratas y humanistas; visto desde el espacio académico, una reorganización de programas y departamentos, además de la presión que ejerce lo nuevo sobre lo de siempre, y sus prestigios entre estudiantes y profesores [9] .

Benjamin vaticinaba el fin del arte de narrar a consecuencia de la desaparición de las corporaciones artesanales, y la suplantación de sus formas orales por la letra impresa, como el periodismo o la novela. Y si pudo entender esta transformación como un deterioro, fue en virtud de la merma que sufría la narración en una de sus funciones esenciales: el ser vehículo para la transmisión de la experiencia — y es en esa medida que puede equipararse con la decadencia del aura. Benjamin entendía que, en las antiguas narraciones, la experiencia que se trasmitía era asimilada por los oyentes como una experiencia vivida, quedando disponible para el recuerdo, y sobre todo para la memoria involuntaria, al mismo nivel y en el mismo lugar que las experiencias personales, con toda su carga de consejo y ejemplo intacta. Y que así se había transmitido, de generación en generación, de modo semejante «a esas semillas encerradas sin aire durante miles de años en las cámaras de las pirámides, que han conservado su poder de germinación hasta hoy» [10] . Frente a ello, las narraciones en letra impresa aparecían como despotenciadas de esta capacidad de dar

consejo que constituía la esencia de la verdadera narración [wahren Erzählung], «algunas veces en forma de moraleja [Moral bestehen], en otras, en forma de indicación práctica [praktischen Anweisung], o bien como proverbio [Sprichwort] o regla de vida [Lebensregel]» [11] . La prosa periodística pone la narración al servicio de la información, siguiendo el rastro de la noticia de impacto, pero velando la sustantividad del acontecimiento bajo un manto de explicaciones, motivaciones psicológicas y opiniones al respecto. De este modo, lo que cuenta de lo narrado no es la experiencia transmitida — que se mantiene en la superficie, sin que el lector pueda incorporarla junto a sus propias experiencias vividas — sino la mera constancia de que tal hecho ha ocurrido y los alegatos correspondientes. La novela por su parte permanece atrapada en el mundo solitario del libro, y alejada por ello de la experiencia vivida que se comparte. «El paritorio (más íntimo) de la novela es –vista históricamente– la soledad del individuo (desaconsejado) que ya no es capaz de hablar de manera ejemplar de sus principales preocupaciones, y que desaconsejado él mismo, no puede dar consejos» [12] . De rechazo, esta incapacidad de transmitir experiencia al nivel en que lo hace la escucha de una narración, conllevará además una ineptitud para «despertar el espíritu de la historia, lo narrable, en lo que se experimenta» [13] .

La conclusión que Benjamin extraerá de todo ello apuntará a la sabiduría de la vida:

El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad es decir, la sabiduría, se está extinguiendo. Pero éste es un proceso que viene de muy atrás. Y nada sería más disparatado que confundirlo con una «manifestación de decadencia», o peor aún considerarla una manifestación «moderna». Se trata más bien de un efecto secundario de las fuerzas productivas históricas seculares, que han retirado muy gradualmente a la narración del ámbito del discurso vivo y, al mismo tiempo, han hecho perceptible una nueva belleza en lo que está desapareciendo [14] .

3

Si Benjamin anunció la captura de la narración por la letra impresa y la consiguiente extinción de los cuenteros [15] , a día de hoy «las fuerzas productivas históricas seculares…» han impuesto un panorama en el que se hace patente el progresivo abandono del espacio del libro por parte de la narración, y su nuevo acomodo en el ámbito audiovisual. Veíamos que la narratología ya anticipaba esta situación en sus mismos planteamientos fundacionales, incluso se acompasaba en esa dirección. Al romper los últimos anclajes que sujetaban la narración a la forma del lenguaje y abrirla a otras formas de expresión parecería que consolida el desmentido que ya se temía Benjamin: «del relato por la televisión…», etc. El empobrecimiento que acarreaba el paso del narrar oral al relato impreso, en cuanto a la trasmisión de la experiencia, se ve ahora incrementado sustancialmente al quedar impugnado el privilegio narrativo del lenguaje. La narración era asimilada por los oyentes como una experiencia vivida en el narrar oral; pero ya en su forma impresa, deja de ser retenida en la memoria (en el periodismo, por el impacto efímero de la noticia del día; en la novela, porque está hecha para ser devorada, y el lector «destruye, devora la materia como el fuego devora los troncos de la chimenea» [16]). Más allá, ya en la hiperrealidad mediática, la transmisión de la experiencia vivida parece haberse convertido en su propio simulacro.

Este libro se escribió cuando esta nueva realidad preparaba su advenimiento inminente, aunque nadie fuera capaz de predecir por entonces la aceleración brutal que se iba a imprimir al proceso. Me empujaron a escribirlo probablemente muchas cosas, pero por lo que hace a las lecturas no fue ninguna de las teorías de entonces sobre la narración lo que actuó de detonante de su escritura, ni hermenéuticas ni narratológicas, sino una publicación entonces muy reciente, La condition postmoderne, de Jean-François Lyotard [17] . El subtítulo del presente ensayo, «Sobre el saber narrativo», pretendía rendirle homenaje, con un gesto de complicidad y agradecimiento. Como se sabe, dicha publicación es un informe sobre los problemas del saber en las sociedades industriales más desarrolladas, encargado por el gobierno de Quebec. En él se dictaminaba que

hasta hoy el saber había encontrado su unidad en el contexto narrativo de tres grandes meta-relatos: la emancipación de la humanidad, la teleología del espíritu y la hermenéutica del sentido. Pero que, en la actualidad, esta unidad y la existencia misma del meta-relato habían perdido su eficacia, dando paso a un espacio heterogéneo hecho de una multiplicidad de juegos de lenguaje, de los que Internet o las redes sociales brindan ahora su correlato tecnológico. Cuando el presente ensayo se escribió (1980-86) no existían todavía ni Internet (1989) ni las redes sociales (1997), estábamos justo en las vísperas. Sin embargo, ya era posible anticipar algunas de las derivas postmodernas que la globalización vendría a sancionar, a partir del fin de la Guerra Fría y la caída del Muro de Berlín (1989), con la expansión mediática del llamado capitalismo cognitivo. El declive de la cultura del libro y, en lo académico, el menoscabo de las Humanidades comenzaron a ponerse progresivamente de manifiesto a lo largo del tiempo de escritura de este ensayo. Un aspecto en particular que me inquietaba especialmente era el porvenir que le esperaba al pensamiento filosófico en este contexto. Porque, si el fin del arte del narrar implicaba la merma de la capacidad de transmitir aquello que se escucha en la forma de un relato, y de despertar el espíritu de lo narrable en lo que se vive como una experiencia, ¿de qué maneras se hablarían a sí mismos en adelante los animales humanos? ¿Cómo sería posible que tuviera lugar entonces ese diálogo del alma consigo misma al que Platón llamaba pensar (διανοεῖσθαι)? Y en el ámbito académico, más de lo mismo. Si acababa implantándose el modelo universitario estadounidense, como todo hacía presagiar, algunas de sus secuelas, como la cancelación de la llamada clase «magistral», amenazaban con tener también consecuencias nada deseables para la práctica filosófica. Imaginando ese futuro, no podía dejar de pensar en el aviso que Kant colgó en la puerta de su clase, en el inicio de curso 1765-66: «No se puede aprender filosofía, porque no existe una filosofía acabada, universalmente válida. Solo se puede aprender a filosofar». Y me preguntaba entonces, claro, cómo iba a llevarse a cabo ese aprendizaje sin la ayuda del ejemplo vivo del profesor pensando un problema en voz alta y arbitrando el diálogo después de la exposición. Ahora me parece que, en última instancia, lo que se me hacía problema entonces era la entrega fascinada a la novedad tecnológica que veía en derredor. Y no podía dejar de

escandalizarme la alegría con la que se hablaba de alfabetización digital sin haber considerado ni por un momento el empobrecimiento brutal que ello podía implicar, a todos los niveles, si se desatendía la educación de los modos de construir la experiencia mediante el lenguaje y de intercambiarla con nuestros semejantes. Allí donde Benjamin hablaba de un empobrecimiento de la experiencia, se me imponía ahora el otro aspecto, el empobrecimiento de la lengua que podía conllevar el culto a la alfabetización digital, su efecto de rebote. Mi peor pesadilla en este sentido era que la propia lengua se fuera convirtiendo en un mero sistema de señales: estímulos y respuestas… Este libro se comenzó a escribir cuando esta amenaza despuntaba en el horizonte, cuando el intelectual ya era una figura en vías de desaparición y todavía no estábamos rodeados de comunicadores y expertos. A destiempo, en esa especie de tiempo intermedio [18] .

4

El presente ensayo tuvo una gestación parsimoniosa; el título, las primeras hipótesis, y diversas anotaciones sobre su vertebración datan de 1980, a principios del verano. Recuerdo que faltaban muy pocos días para la defensa de mi tesis doctoral, necesitaba poner la mente en blanco y me tomé un descanso en la playa, con una novela como única compañía, Robinsón Crusoe. Era un libro que me había hecho soñar de niño, y probablemente esperaba que me devolviera unos días de puro recreo. Pero no fue así, muy al contrario, porque de pronto se precipitó toda una cadena de problemas que hasta entonces habían permanecido separados, cada uno por su lado, y que ahora de repente pugnaban por enroscarse en un cuerpo común, con verdadera obstinación. Era impensable dejar pasar una ocasión parecida, de modo que no hubo más remedio que ponerse a la tarea. Le siguieron unos días muy intensos, trabajando de memoria, angustiado a ratos al no contar con la ayuda de mi biblioteca, pero exultante también otras veces, viendo cómo iban encajando las piezas del rompecabezas… El resultado final fue que, al regresar a casa tres o cuatro días después,

tenía el proyecto de desarrollar por escrito lo pensado en un ensayo, tenía el título, y una pauta a grandes rasgos pero bastante aproximada de lo que sería su desarrollo. Sin embargo, el cumplimiento del proyecto iba prolongarse todavía unos cuantos años, en buena medida por las condiciones que me había impuesto (o a las que el propio texto me había obligado, quizá). Y ello hasta el punto de que la última revisión data de la primavera de 1986, en un momento profesionalmente significativo también, ya que después del verano me presentaba a unas oposiciones a la cátedra de Antropología filosófica de la Universidad de Barcelona, vacante por jubilación. Muy probablemente, el que su escritura quedara enmarcada entre el principio y el cumplimiento de mi formación profesional tuvo bastante que ver tanto con el contenido como con la forma que acabó adoptando el texto. Que no iba a ser un ensayo escolar, ni mucho menos académico, era una decisión tomada ya desde el principio. Lo primero que supe de este libro fue que sería un ejercicio de pensamiento privado, o dicho a la antigua, «para mi gobierno». En realidad, creo que lo que buscaba era otra sensibilidad de escritura, otro espacio y otro tiempo, del todo diferentes a los que se correspondían con mi vida profesoral. Otra sensibilidad de la que, por otra parte, tenía ya una cierta experiencia. Desde 1970 venía publicando con cierta regularidad artículos de crítica literaria en la prensa o en revistas de la época como El Viejo Topo; y ahora parecía obligado adoptar aquel modo de escritura, incluso en sus aspectos periféricos, como la costumbre de pensar escribiendo, con toda la ayuda bibliográfica que fuera precisa, pero sin libros sobre la mesa. Estas fueron finalmente las condiciones bajo las que se llevaron a cabo las especulaciones de la primera parte de este libro; y también fue así en la segunda y tercera parte, en este caso con la salvedad de los diferentes Robinsones que se comentan en el texto como ilustración de lo dicho, que sí estaban sobre la mesa. Lo que no alcancé a calibrar en aquel momento es el carácter de emblema que iba a adoptar Robinsón Crusoe en todo este asunto, como señalando un umbral del que partirían dos caminos paralelos: uno, el de la prosa profesoral, el otro, de prosa literaria [19] . O si se prefiere, por un lado, el Robinsón como caso de estudio en las ciencias humanas; por el otro, como obra maestra de la literatura. En cualquier caso, los dos caminos que se abrieron entonces me acompañaron a partir de ahí; en adelante continué con el ejercicio de doblar la práctica de

la prosa profesoral con un ejercicio de prosa literaria como vehículo para el pensamiento, manteniéndolos sin embargo a diferentes velocidades, muchísimo más parsimoniosa la segunda — hasta el final de mi vida profesoral [20] .

5

En algún modo, El orden de los acontecimientos sienta las bases de lo que será en adelante mi trabajo en el registro de la prosa de pensamiento. Y lo primero que debería decirse sobre su hechura es que se trata de un texto dirigido a la reflexión privada del lector en tanto que lector y no en tanto que otra cosa; que me ciño a ese espacio y trabajo en ese entredós. Y que, en el límite, si consigo dar que pensar al lector a raíz de alguna de mis consideraciones, aunque me granjee su desacuerdo, mi objetivo estará logrado — si continúa leyendo. Tanto en la experiencia de lector como en la de traductor siempre tiene lugar, de tanto en tanto, ese momento tan especial de levantar la vista del libro; la textura que tiene ese tempo es tan singular que admite pocas comparaciones, si no es con la del propio pensamiento. Está claro que no había ninguna coquetería en la elección del nombre «prosa de pensamiento», simplemente trataba de caracterizar su función o su objetivo, que no era sino abrirle posibilidades a ese momento. El corolario de ello es que no hay en lo escrito ninguna pretensión de armar una teoría o sentar doctrina, su propósito se consuma en la sola lectura, quedando a partir de ahí las herramientas que he utilizado y las cuestiones y evidencias que pueda haber suscitado a la entera disposición del lector.

Finalmente, un último rasgo a destacar tiene que ver con el asunto mismo del libro, el saber narrativo. La posición de salida queda dibujada a partir de la contraposición entre las cosas que son y las cosas que pasan, objetos o hechos por un lado y acontecimientos por el otro, concediendo en principio la verdad (positiva) a las primeras y el sentido (narrativo) a las segundas. Y será esta contraposición la que irá modulándose progresivamente a lo largo

de cada uno de los parágrafos de la primera parte. Ahora bien, mi primer problema era previo, podríamos decir; lo apremiante no era tanto esta contraposición, sino cómo construir la voz narrativa que se las tenga que ver con ella, porque se leerá de un modo muy diferente según sea la voz que hable. Aquí la voz que habla se confunde con el personaje del filósofo, que transita por la primera parte como un peregrino de la lucidez (y en este sentido, la frase de Roland Barthes que encabeza el libro a modo de epígrafe debería entenderse al pie de la letra), hablándose a sí mismo, narrándose aquel meta-relato que había sido entendido durante tanto tiempo como estandarte de la cultura occidental: el paso del mito al logos, y sacando sus consecuencias — como constatar, de nuevo, el declive de la sabiduría narrativa en la construcción y el intercambio de la experiencia en la actualidad. Pero se trata de un personaje que no representa a nadie ni habla en nombre de nada, que no sea su propia vocación filosófica. Es interrogando esa vocación, inscrita ya en el nombre mismo de la filosofía, interrogándola en mi propia experiencia pero también en la que he compartido con mis compañeros de estudios o mis colegas profesionales, también con mis amigos o con los pensadores que he sentido más cercanos, es así como fue construyéndose morosamente su presencia en este ensayo. Y desde su principio, allí donde se dice: «La lucidez no sienta doctrina, pero define la actitud del filósofo. Desde ella, importa poco la pregunta por si es posible la filosofía y cuál — desde ella, es otra pregunta la que se impone: si es posible hoy, y cómo y hasta dónde, ser filósofo». Donde «ser filósofo» debería entenderse como sinónimo de llevar una vida filosófica, una vida de amante de la sabiduría.

No puedo decir que haya solventado todas las dudas que mi texto me ha levantado en algún momento de su revisión. La más obcecada, siempre en sordina, era preguntarse ante una frase o expresión determinada por su legibilidad actual. No me refiero a expresiones técnicas, en realidad no las hay, no se utiliza un lenguaje técnico en el texto; me refiero a expresiones que en su momento eran de uso común y que sin embargo, a día de hoy, tal vez ya no estén tan disponibles. Ha cambiado mucho la lengua en estos años, está cambiando de un modo acelerado. Por ello, siempre que me ha parecido que tal o cual expresión podía no ser del todo comprensible, la he modificado; pero cuando las dudas eran

persistentes he optado por dejar las cosas como estaban. Igualmente, en algún momento pensé que debía definir formalmente algunos de los términos mayores que se usan en el texto a modo de figuras conceptuales, como lucidez, acontecimiento, sentido o Idea… Pero luego se me hizo evidente que les convenía sin más la definición que tenían los términos en el DRAE; que no era preciso suponerle ninguna especificación suplementaria, ni mucho menos doctrinal, que tal vez lo conveniente era no hacerles cargar con más peso. Evidentemente, puedo haberme equivocado, por acción o por omisión, en las decisiones que he tomado, pero hay un caso en particular en el que mis dudas sobre la legibilidad de la expresión se han obstinado. Se trata del término «sentido común» que se usa con frecuencia en el texto, pero que en el presente parece haberse opacado, sobreviviendo de un modo un tanto fantasmal en nuestra lengua. Pensé en su modificación, encontré incluso el término que podía ocupar en todos los casos el mismo papel, era «inteligencia automática», que además de cubrir todos los sentidos requeridos, tenía el añadido de conllevar una pregunta implícita sobre los procedimientos mediante los que se produce esta automatización —que Benjamin probablemente hubiera contestado señalando en dirección a la alfabetización digital. Finalmente, atrapado en esta especie de doble vínculo, no hice la susodicha modificación, mantuve la palabra «sentido común» pero prometiéndome que advertiría al lector de este renuncio y le rogaría que cuando encontrara el término en cuestión tuviera presente su doble postergado, porque abre unas resonancias de otro rango, con otras imágenes connotadas y otros ejemplos asociados a lo que se va leyendo. Dicho lo cual, cumplida la promesa, solo me queda advertir al lector de que en esta reedición se han añadido en apéndice unos pocos textos que insisten en aspectos tratados en el libro y diversifican lo que en él se afirma, confiando en el provecho de su lectura.

Si es una osadía o no volver a publicar este libro en tiempos de penuria lectora como los actuales, habida cuenta de su invitación a una lectura pausada y siendo además su asunto precisamente el modo en que la humanidad letrada ha tratado de encarar sus devenires, es algo que queda al buen juicio del lector. En los días claros, a mí me basta con recordar lo que decía Benjamin, e

imaginar que tal vez a este libro le corresponda una esquirla de esa «nueva belleza» que comienza a percibirse «en lo que está desapareciendo».

L'Escala, enero de 2022.

■

1. «Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», en Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, vol. 2, p. 439.

2. «Der Erzähler», loc. cit., p. 447.

3. W. Benjamin, Gesammelte Briefe, vol. 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 307.

4. «El arte de narrar» («Kunst zu erzählen», 1933), en W. Benjamin, Gesammelte Schriften, vol. 4, pp. 436-37. En su crítica a la prosa periodística, con su servidumbre a la noticia, encontramos otro paralelismo posible con la «La obra de arte…», en particular con la noción de «efecto de choque» [Chockwirkung] allí desarrollada.

5. Se trata del manuscrito Ms 658, 4., del legajo Roman und Erzählung (ca. 1928-1935). Véase, Gesammelte Schriften, vol. 2, p. 1282.

6. Nos referimos a las siguientes colaboraciones: Roland

Barthes («Introduction à l'analyse structurale des récits», pp. 1-27) ; A. J. Greimas («Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique», pp. 28-59); Claude Bremond («La logique des possibles narratifs», pp. 60-76); Tzvetan Todorov, («Les catégories du récit littéraire», pp. 125-151) y Gérard Genette («Frontières du récit», pp. 152-163). Véase Communications, n.º 8, 1966; disponible en: www.persee.fr/issue/comm_0588-8018_1966_num_8_1.

7. T. Todorov, Grammaire du Décaméron, La Haya-París, Mouton, 1969, p. 11.

8. De la penetración de la teoría en Norteamérica, cabe destacar la importancia que tuvo la traducción al inglés de las obras de Franz K. Stanzel, Theorie des Erzählens, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978 (A Theory of Narrative, Cambridge University Press. 1984), y de Mieke Bal, De theorie van vertellen en Verhalen (Narratology: Introduction to the Theory of Narrative, University of Toronto Press, 1985). Véase al respecto, D. Herman, M. Jahn y M.-L. Ryan (eds.), Routledge Encyclopedia of Narrative Theory, Londres-Nueva York, 2005.

9. Por lo que hace a la filosofía, de los textos que encararon el tema de la narración, los más influyentes en nuestro entorno fueron sin duda los de Paul Ricœur, Temps et récit, 1: L'intrigue et le récit historique (1983); Temps et récit, 2: La configuration du temps dans le récit de fiction (1984); Temps et Récit, 3: Le Temps raconté (1985). Publicados en la década de los ochenta, pueden entenderse como una reacción surgida desde el ámbito hermenéutico y fenomenológico frente a los estudios narratológicos de procedencia estructuralista. En la misma década, vienen a coincidir en España una serie de publicaciones que, aún sin seguir ninguna de estas dos posiciones doctrinales, sí ensayaban una aproximación filosófica a la narración, entre las que destacan: M. Cruz,

Narratividad: la nueva síntesis (Península, Barcelona 1986); E. Lynch, La lección de Sheherezade: Filosofía y narración (Anagrama, Barcelona 1987) y El merodeador: Tentativas sobre filosofía y literatura (Anagrama, Barcelona 1990); y Carlos Thiebaut, Historia del nombrar (Visor, Madrid 1990). Por lo que a mí respecta, figuré en dicha movida con El orden de los acontecimientos: Sobre el saber narrativo (Península, Barcelona 1988) y Psiquemáquinas (Montesinos, Barcelona 1990). Véase al respecto, José Luis Mora, «Filosofía narrativa en la España actual», Cuadernos Hispanoamericanos, n.º 527, mayo 1994, pp. 81-95.

10. «El arte de narrar» («Kunst zu erzählen», 1933), op. cit., pp. 436-437.

11. «Der Erzähler », op. cit., p. 442.

12. Aufzeichnungen zum Komplex Roman und Erzählung (ca. 1928-1935). W. Benjamin, Gesammelte Schriften, vol. 2, pp. 1281-1282.

13. Ibid.

14. «Der Erzähler », en Gesammelte Schriften, vol. 2, p. 442.

15. Véase al respecto el magnífico retrato que realiza Benjamin del capitán del Bellver, el navío que le conduce de las Baleares a Barcelona, «el primer y quizás último narrador con el que me he topado en mi vida», en «El Pañuelo», publicado en el Frankfurter Zeitung, el 24 de noviembre de 1932 («Das

Taschentuch», en W. Benjamin, Gesammelte Schriften, vol. 4, p. 741).

16. W. Benjamin, «Am Kamin» [«Frente a la chimenea»], en Gesammelte Schriften, vol. 3, p. 389.

17. Jean-François Lyotard, La condition postmoderne: Rapport sur le savoir, París, Minuit, 1979.

18. De que ello era perceptible ya por aquellas fechas nos da una buena muestra la advertencia que Lyotard realizaba en el prefacio a su informe de 1979 (no recogido exactamente en la edición de La condition postmoderne), en el que decía: «[El autor de este informe] no es exactamente un experto; es un filósofo. Un experto sabe lo que sabe y lo que no sabe, porque sabe lo que hay que saber en su campo. Sólo se es filósofo si no se conoce todo esto. Cuando me hizo el honor de dirigir su petición al filósofo que soy, el Presidente del Consejo de Universidades del Gobierno de Quebec sabía evidentemente que yo no sabía lo que es el conocimiento en las sociedades industriales más desarrolladas. Simplemente quería que me preguntara al respecto. Lo cual hice, como es evidente, pero hasta donde pude». Véase Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées, p. 2; disponible en: https://monoskop.org/Jean-François_Lyotard.

19. Con el paso del tiempo a la modalidad de prosa puesta en obra en este libro acabé nombrándola prosa de pensamiento, supongo que llevado por el recuerdo de las palabras de Hegel: «El arte poético es el arte general del espíritu que ha llegado a ser libre en sí, que para su realización ya no está ligado al material de la sensibilidad externa, que se explaya solamente en el espacio interior y en el tiempo interior de las

representaciones y sensaciones. Y precisamente en este estadio supremo el arte asciende por encima de sí mismo, dado que abandona el elemento de la sensibilidad reconciliada del espíritu y, desde la poesía de la representación, pasa a la prosa del pensamiento [Prosa des Denkens]». Véase G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, I, en Werke, XIII, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 123.

20. La trilogía que acabó resultando de este ejercicio pauta entera mi carrera como profesor, y concluye con ella: Camino de Santiago (subtitulado esperpento) es mi primer intento de llevar adelante una reflexión filosófica sobre un soporte de ficción narrativa; se publica en 1987, recién nombrado catedrático; luego viene Deseo de ser piel roja (subtitulado novela familiar) que recibe el premio Anagrama de Ensayo en 1994; y finalmente, cuando aparece en 2011, Hotel Finisterre (subtitulado cuento griego) acabo de pedir mi jubilación. He intentado dar una explicación de todo ello en «Sobre el estudio pensativo», en J. Larrosa y M. Venceslao, De estudiosos y estudiantes, Eds. Universitat de Barcelona, 2021; pp. 77-91.

El orden de los acontecimientos

Sobre el saber narrativo

«Tout ceci doit être considéré comme dit par un personnage de roman

— ou plutôt par plusieurs.»

[Todo lo que sigue debe ser considerado como dicho por un personaje de novela, o mejor, por varios.]

Roland Barthes,

Roland Barthes par Roland Barthes, 1975.

Del puro acontecer

Y llegó el tiempo en el que los hombres inventaron la lucidez, la virtud más fría de entre todas las virtudes frías. Dicen que fue antaño, y que ocurrió en Grecia — y que fue una estirpe de hombres impíos quienes la descubrieron. Llegamos a imaginárnoslos, a veces, pero tan pronto su rostro ambiguo nos es íntimamente familiar como terrible y extraño. Conocemos algunos de sus nombres, los de aquellos de quienes los poetas dieron memoria, como de una verdad que debía rescatarse para siempre del olvido. Conocemos también algunos de sus gestos: como el de Edipo ante la Esfinge... O las arrogantes palabras con las que Áyax desafía la tercería divina en favor de Troya: «¡Padre Zeus! Libra de la espesa niebla a los aqueos, serena el cielo, concede que nuestros ojos vean y entonces destrúyenos en la luz, si así te place».

Palabras como éstas han resonado hasta hoy como emblema de nobleza de una tarea inagotable: ver. Y sí, alcanzar a ver, más lejos, más nítidamente, es una empresa que acarrea siempre consigo la posibilidad de ser destruido en la luz o por la luz: una jugada fatal baila sin cesar en su interior, cuando se agita el cubilete de los datos — es sabido. Y sin embargo, voces que nacieron en Grecia no han dejado de susurrarnos al oído que no hay cometido más noble en el que pueda empeñar su vida un ser humano: que ninguna otra virtud requiere más coraje, ni promete una mayor desolación. Pero lo que saben los humanos es sólo aquello que han sido capaz de ver.

La gran ausente

De forma a menudo callada, aunque no por ello menos testaruda, la lucidez recorre la historia entera del pensamiento filosófico, desde sus orígenes mismos, y hasta hoy. Es tanto la pasión del filósofo como su tarea. Aquí como entonces, la misma invitación: guiar una mirada amplia y límpida a todo eso que en derredor nuestro (nos) ocurre — no dejarse engañar.

Es de la lucidez de quien habla Heráclito: los hombres viven dormidos, deben despertar — y es ella asimismo quien alimenta sus enigmas. Como es también ella quien se nos muestra bajo la figura del tábano socrático que aguijonea a los atenienses. Es esa pasión insaciable por la verdad, por más verdad y aunque la verdad mate: es el eros platónico mismo. Y también hoy, es la lucidez quien mora tras las solicitudes presentes que nos urgen a no seguir creyendo que somos eso que creemos ser y estamos donde creemos estar — que no sigamos viviendo engañados, engañándonos. Es tanto el ἐπέκεινα platónico como el jenseits nietzscheano — una tentativa y una tentación continuadas: ir más allá, y siempre más allá.

La lucidez no sienta doctrina, pero define la actitud del filósofo. Desde ella, importa poco la pregunta por si es posible la filosofía y cuál — desde ella, es otra pregunta la que se impone: si es posible hoy, y cómo y hasta dónde, ser filósofo.

Y sin embargo, se la buscará en vano en los diccionarios de filosofía.

Grecia, de nuevo

Grecia como ese mar originario del que irán surgiendo efectivamente buena parte de las figuras espirituales que, durante siglos, troquelarán las conciencias. Pero también es Grecia una categoría del espíritu, inactual, cuyos ecos están presentes siempre pero definitivamente inasible: como un fantasma. Frente a frente, la Grecia que explica los comienzos y la Grecia que cuenta nuestro origen. Y ambas coexistiendo, aunque pertenezcan a ámbitos de inteligibilidad disímiles. El comienzo de algo puede ser determinado históricamente en sus condiciones de posibilidad; pero el origen no es sino una figura de la memoria, en la que se aúnan la noción de comienzo con una suposición acerca de su causa o de su razón, modulado de un modo narrativo. El comienzo puede ser conocido históricamente en su mismo alejamiento, en su otredad, pero no puede captarse en su hacerse presente en el presente: lo que comienza no se deja apropiar por la conciencia sino en la medida en que ha comenzado ya. El origen, en cambio, sólo puede ser reconocido, y reconocido en su proximidad para con nosotros, como aquel elemento arcaico presente en los procesos actuales gracias al cual, en una muy buena medida, estos poseen sentido último para la conciencia. A Grecia debemos acudir frecuentemente para conocer nuestros comienzos — pero también y ante todo señala un origen inevitable para eso que somos.

Con el nombre de Grecia se alude entonces tanto a una entidad geográfica y una determinada época histórica, como a una representación intelectual, a una forma espiritual, a una Idea. Sólo por referencia a esta Idea tiene sentido decir que hubo un tiempo en el que los hombres inventaron la lucidez, porque estamos hablando de un tiempo que pertenece por entero a nuestra memoria, donde los descubrimientos históricos de los griegos se confunden con nuestro descubrimiento de los descubrimientos de los griegos, y los umbrales que sabemos que ellos traspasaron son los que nosotros no pudimos dejar de traspasar con ellos. Porque esto es lo que hace de

Grecia, también y ante todo, una patria ideal: de ella son ciudadanos tanto Sócrates como Nietzsche, tanto Edipo como Freud, tanto Epicuro como Marx — aunque sólo sea porque tras leer a los segundos nuestra comprensión de la herencia griega y el lugar tutelar que ocupa como figura de la memoria ya nunca pueden volver a ser los mismos de antes.

Amanecer en el desierto

Voces que nos llegan de Grecia nos hablan del tiempo en el que los hombres inventaron la lucidez, pero no parece posible fechar realmente este nacimiento, como si tratáramos con algo que se nos dio ya hecho, algo cuya positividad emergió en un momento preciso y de forma acabada, algo que se haya podido conquistar de una vez y para siempre. No es seguro que deba entenderse como un acontecimiento histórico. No es nada seguro que esas voces nos hayan hablado hoy del mismo modo que le han estado hablando a las demás generaciones que nos precedieron en el tiempo. Nos han hablado a nosotros, y eso quiere decir que nos dicen lo que sólo nosotros estamos en condiciones de entender: que su lucidez es también un poco la nuestra, que nuestra lucidez no es sino un modo específico de habérnosla con la suya; un modo únicamente nuestro.

No parece posible fechar el nacimiento de la lucidez, hacer de ella un acontecimiento histórico. Más bien parece un acontecimiento que nos pertenece tanto como nosotros a él: algo que está ocurriendo continuamente, sin que jamás haya tenido plenamente lugar. Un umbral presentido que no todos, que no siempre se alcanza a cruzar, y tras el que espera probablemente otro umbral más. Una virtud precaria y huidiza que cruza como una cicatriz la historia entera del pensamiento, como invitando al filósofo a una travesía por el desierto. Pero es como si el filósofo, para poder conducir sus pasos a través del desierto, primero tuviera que inventarlo, descubrir su propio desierto. Bien pudiera ser que fueran exigencias como esta las que constituyen eso que llamamos lucidez.

Habría que preguntarse entonces por esa voluntad de lucidez que empuja a inventar el propio desierto de un modo diferente a como se interroga la procedencia de una herencia, porque no es exactamente algo heredado ese deseo que nos lleva. Habría que quitarle peso, retener sólo el movimiento que la dirige. Habría que pensar más bien en la lucidez como se piensa en la fantasía, su

opuesto exacto. Si ésta nos invita a «figuramos algo», aquélla replica con su poder desfigurador de toda bella apariencia — si la una nos promete la satisfacción por la ilusión, la otra nos exige el cumplimiento de la desilusión, en oscilación continua.

Verdades y mentiras

Ante el desafío de determinar el qué de eso que nos ocurre, seleccionando de entre la lluvia fina de acontecimientos de todos los días eso que en ellos o tras ellos realmente (nos) está aconteciendo, y en su decisión de no dejarse engañar y buscar la verdad, la lucidez tiene ante sí un difícil camino. Por de pronto, debe constatarse que la verdad se dice de muchas maneras, y según una pluralidad de sentidos. Por supuesto que la verdad es, ante todo, aquello que se opone a lo falso — pero según una caracterización así, la verdad carecería de perfiles. Estamos obligados a precisar más, y entonces es cuando toda una algarabía de verdades hace su aparición en escena. Porque existen, por lo menos, tanto una verdad lógica (cuyo opuesto sería la falsedad formal), como una verdad epistemológica (que se opondría a la falsedad positiva); tanto una verdad ontológica (opuesta a la apariencia o a la irrealidad) como una verdad antropológica o ética, y aun estética (cuyos opuestos serían el engaño, la vileza, la indignidad o el terror). Es difícil así orientar la travesía de la lucidez sobre un mosaico tan variopinto.

Y aún cabría aumentar esas dificultades con otra no menor, y de diverso signo; la preeminencia actual de una teoría positiva de la verdad para la que ésta es lo que se opone al error, y el que esta teoría sea la única que nos brinda un modelo articulado de verdad; el que el único modelo utilizable que poseemos de verdad sea de cuño positivo. Como si una de las posibles vías de denuncia e inquisición de lo falso, aupándose sobre sus innegables éxitos, hubiera acabado por hipostasiarse como teoría general de la verdad, y como la única posible — la teoría que dice la adecuación o correspondencia, desde Aristóteles a Tarski. Y es evidente que en el dominio epistemológico tal teoría se ha mostrado notablemente valiosa, pero es controvertida, y de modo notorio, su utilidad en el dominio ontológico, y de carácter circunstancial en la esfera de los valores.

La epistemologización forzada del problema de la verdad no siempre ha actuado en favor de los itinerarios de la lucidez, porque su movimiento consiste en precisar ciertos dominios, privilegiados por razones exteriores al asunto del pensar, y a costa de concentrar sobre ellos toda la luz, dejando cada vez más zonas en la sombra. Porque si nos mantenemos fieles a un modelo de verdad tal, nos vemos obligados a asumir algunas consecuencias que no es evidente que sean deseables. En primer lugar, es forzoso admitir entonces que la única forma de saber es, en definitiva, el saber científico (y, por ende, que el único «amor al saber» posible o digno de tal nombre es el «amor a la ciencia»), desdeñamos así tanto la posibilidad harto plausible de una pluralidad de saberes de diverso rango y alcance, así como cualquier posible escala humana en el asunto del saber. La única mirada lúcida, el único ejercicio lúcido de nuestra mirada ante el acontecer sería entonces la mirada positiva, y ello es, cuando menos, dudoso. Y en segundo lugar, habría que aceptar que sólo abusando del lenguaje podría afirmarse la verdad de una obra de arte, de una actitud ética, de un talante existencial o de una práctica política. Y sin embargo, hay que poder decir que las verdades de la vileza, de la maldad, de la indignidad o del terror, que las hay, son mentira. Que el cinismo es tan sólo una de las tentaciones que sufre la lucidez en su desierto, una de tantas.

Mito y logos (I)

Sabemos cuál es el rostro arcaico de nuestra lucidez: es griego, y si tuviéramos que perfilar un tanto esta faz griega, la fuerza de la convención nos llevaría a darle, sin dudar, rasgos presocráticos. Serían ellos, los sabios arcaicos de la época trágica, quienes inaugurarían la mirada filosófica; surgiría de ellos la primera invitación a no dejarnos engañar por las apariencias. La realidad, en el modo suyo de aparecérsenos, nos engaña; nuestros sentidos nos mienten, ya sea presentándonos una multiplicidad abigarrada que nos impide ver la unidad profunda de todo lo real; ya sea prestando al aparecerse de la realidad una solidez y una durabilidad de la que en verdad carece. Lucidez sería entonces esta exigencia de no dejarse engañar, la exigencia de encarar la realidad como si de un enigma se tratara: interrogándola. Así, en ese momento matinal, la mirada del filósofo se nos propone con el gesto de barrer la realidad que tiene ante sí, poniendo lo que ve entre interrogantes.

Pero, ¿cómo puede ponerse entre interrogantes lo que uno ve — y para qué hacerlo? ¿Cómo puede mentirnos la realidad? El niño que juega introduciendo un bastón en un estanque no cree que el bastón se rompa bajo el agua, juega con la distorsión, pero no se siente engañado cuando, de nuevo en la superficie, el bastón le devuelve intacta su recta. Ni siquiera bajo el amparo escolar de un ejemplo tan trivial puede decirse que los sentidos o la realidad nos mienten. De la realidad más bien parece que no caben proposiciones generales, o en todo caso, de cuño tautológico: la realidad es la realidad; es, por principio, aquello que no puede mentir. Es aquello que subsiste cuando se han desterrado todas las mentiras y artificios, algo que tiene profundamente que ver con lo que los presocráticos denominaron physis. Y en cuanto a los sentidos, lo que nos proponen son perspectivas sobre esta realidad, que pueden ser mejores o peores según nos permitan o no orientarnos en nuestro tránsito de una posición a otra, de un punto de vista a otro, pero sólo excepcionalmente cabe decir que mienten, y aun entonces

habría que preguntarse si se debe culpar de ello a una pretendida mendacidad natural de nuestros sentidos, o a un error en el cálculo de nuestras expectativas. El niño que juega con su bastón en el estanque puede introducir su mano bajo el agua y, guiándose por la mirada, asir la parte sumergida del bastón, sin errores ni tanteos. ¿Habría que decir entonces que las apariencias no engañan? Pero no, porque está claro que se nos miente; está claro que la mirada del filósofo advierte, invita a no dejarnos engañar. Y en esto precisamente consiste la sabiduría de la que el filósofo se confiesa aprendiz y amigo, aficionado y amante.

Enigmas

No dejarse engañar — en ese gesto se reconoce al sabio, a ese sabio primordial, extinguido ya como los héroes que cantaba Homero, de quien Platón dice las nostalgias y por referencia al cual el filósofo se nos presenta como mero aficionado, como aprendiz de sabio: habitante extraviado en una nueva Edad Oscura.

El carácter fuertemente agonístico, retador, de la cultura griega quiso que el saber fuera también objeto de prueba y desafío, y fueron los enigmas la piedra de toque en este juego. Giorgio Colli lo cuenta así: «El relato sobre la muerte de Homero nos ayuda a afrontar la interpretación de uno de los fragmentos más oscuros de Heráclito. En este caso es un sabio quien alude al enigma del que ha sido víctima otro sabio. Dice Heráclito: "Con respecto al conocimiento de las cosas manifiestas los hombres se ven engañados de modo semejante a como le ocurrió a Homero, que fue más sabio que nadie en Grecia. Efectivamente, le engañaron aquellos jóvenes que habían estado despiojándose, cuando le dijeron: Lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos". En este caso Heráclito omitió las premisas y el marco del episodio relativo a Homero, probablemente porque se trataba de una tradición bastante conocida; asimismo, no menciona el hecho de que la aflicción de Homero ante el enigma fuera la causa de su muerte. El tono del fragmento es elogioso para con Homero: el sabio derrotado en un desafío a la inteligencia deja de ser sabio. Es de destacar la caracterización del enigma como intento de "engañar": lo que Heráclito considera digno de mención no es el triste fin de Homero, sino el hecho de que un presunto sabio se haya dejado engañar. Tenemos así, ante todo, un testimonio antiguo que confirma la perversidad del enigma, y en segundo lugar, una definición implícita del sabio, por parte de Heráclito, como quien no se deja engañar». Así lo cuenta Colli — y es preciso reconocer que, cuanto menos, lo que cuenta acerca del rostro arcaico de nuestra lucidez, da que pensar.

Mito y logos (II)

Los presocráticos componen un fresco heterogéneo de perfiles dispares; difícilmente se dejan unificar en una colección de rasgos comunes, si no es escolarizándolos. Su misma dispersión dificulta la tarea de determinar unos rasgos precisos en el rostro arcaico de nuestra lucidez. Con ellos nos movemos en la prehistoria del pensamiento filosófico, entre indicios, huellas y fragmentos: frente a un mecanismo pulverizado del que mal se puede restituir su movimiento general, el alcance de su fuerza o su dirección. En este sentido, abandonar su amparo en beneficio de una arquitectura mejor conservada o más inteligible podría parecer razonable. Y sin embargo, debe reconocerse que la exigencia que nos los ha señalado como el lugar eminente del nacimiento de la mirada filosófica es imperiosa. Abandonarlos entonces podría tener algo de deserción — el sabor de la derrota. ¿Y si lo correcto fuera preguntar el porqué de esa tan imperiosa necesidad de medirnos con ellos — y con todos ellos, no con tal o cual de entre ellos? ¿Qué confiere esa desafiante unidad de sentido a este bloque variopinto de pensadores que observados al detalle parecen perder toda homogeneidad? ¿Qué hace que los presocráticos hayan aparecido como tan importantes para el filosofar — y no sólo para la historia de la filosofía? ¿Qué hace que sean blasón de nobleza originario de la filosofía — de qué son exactamente emblema?

Ante preguntas como éstas tal vez habría que poner a prueba lo que nos contaban en la escuela, por ver adónde nos conduce, y comenzar diciendo entonces lo que suele decirse: que con los presocráticos se anuncia y consuma el paso del mito al logos, el umbral originario y momento inaugural del pensar filosófico. Bien poca cosa es afirmar esto por el momento: no parece que avancemos nada y corremos el riesgo de encenagamos definitivamente en el terreno de los tópicos. Es evidente que la unidad de sentido que nos los hermana es un principio de inteligibilidad retrospectivo. El logos, arrojado al devenir histórico,

se piensa como fundado por un momento originario donde se establecieron, de una vez, las condiciones mayores de posibilidad de su ejercicio. Lo que tienen en común los presocráticos es que los reconocemos como protagonistas de este paso del mito al logos —esto es lo que hace que se nos presenten a la memoria con una homogeneidad que, sin embargo, se desdibuja cuando nos acercamos a cada uno de ellos para determinarlos en su efectiva presencia histórica. Pero si lo que les confiere una homogeneidad retrospectiva es la idea de que con ellos tiene lugar el paso del mito al logos, ello nos obliga a desestimar la imagen de los presocráticos como inaugurando una mirada filosófica, el ejercicio de la lucidez, ante un mundo inédito, como un punto cero del pensar. Porque el emblema mismo que los nombra, el paso del mito al logos, nos desmiente esa perspectiva apresurada. Fue a partir del mito, desde el mito y contra el mito, como se inauguró la mirada filosófica. Surgió así, no en un mundo inédito, virgen, como una arquitectura que lentamente eleva su majestad sobre un terreno vacante, sino en un mundo demasiado lleno, superpoblado de mitos, donde comenzó el ejercicio de la lucidez: como una pasión demoledora, como una grieta que serpentea a lo largo y a lo ancho del panteón griego hasta reducirlo a escombros.

Que con los presocráticos comience el ejercicio de la mirada filosófica no debe llevarnos a pensar que comenzó por el principio; comenzó como comienza siempre lo nuevo: en medio de lo antiguo, abriéndose un hueco, forzando un espacio. Es dudosa, pues, la imagen matinal del filósofo presocrático, llevado por el espíritu positivo y meditando ante un bastón clavado en un estanque; del mismo modo como physis tampoco se deja traducir exactamente como «naturaleza». Physis es más bien el nombre para la realidad de lo que ocurre: aquello que está por determinar. Y si en su intento por determinar el qué de lo que ocurre el filósofo presocrático nos advierte o nos invita a no dejarnos engañar, no es tanto a causa de que la realidad mienta o los sentidos nos engañen, sino a causa de que lo que se dice en el saber narrativo mítico acerca del qué de lo que ocurre suele o puede ser engañoso. Hacia ese lugar nos invita el filósofo a dirigir nuestra mirada interrogadora, a ejercer nuestra lucidez. Lo que ocurre no miente, es siempre y sólo lo que ocurre. Pero ello no quiere decir que ocurra como se dice que ocurre. Son los hombres quienes mienten, son los mitos quienes nos engañan. Y

es por medio de una tarea despobladora de opiniones como la lucidez, lentamente, va afianzándose a lo largo de su camino — inventando su propio desierto.

Genealogía de la lucidez

¿De dónde surge esa pasión fría que nos empuja hacia el desierto — cómo se abre ese umbral que nos invita a ejercer la lucidez, la mirada filosófica? Es bien conocida la caracterización platónica del origen de la filosofía: su genealogía de la dialéctica como hija del asombro; tal como queda establecida en Teeteto.

Sabemos que lo que comienza sólo es accesible a la conciencia en la medida en que ha comenzado ya — y sólo en la medida en que ha comenzado ya es posible determinar ese «lo que» de lo que comienza. Durante el comienzo, el sujeto disuelve su autoconciencia en ese entorno que se le quiebra, y cuya presencia sólo es asequible al nivel de la pura intensidad. El asombro sería, en tanto que considerado como detonante del filosofar, la forma eminente de esa pérdida mediante la que se sienta la posibilidad del pensar, en la apertura de un ¿qué?, que si puede retrospectivamente ser determinado como un ¿qué es esto?, sólo puede serlo retrospectivamente, porque en su propio comienzo, en su emerger como tal asombro ante el (comenzar del) acontecimiento, se da como un mero ¿qué...?, que a lo sumo puede ser precisado como un ¿qué es lo que (me) ocurre?, y basta. Para poder cumplir el tránsito del mero ¿qué...? a la tópica pregunta originaria del filosofar, ¿qué es esto?, el sujeto debe recuperarse como tal, regresar a la plena posesión de su conciencia, retrayéndose de la fascinación del entorno. Y he aquí que este movimiento se nos dice que está incluido en germen en el mismo asombro, que implica así una doble dirección: de apertura ante la solicitud del acontecimiento, y de retiro ante la inasibilidad de lo presente — doble movimiento que queda reflejado en el hecho de que este asombro, que se da como un «mirar a» que nos satura por entero y por medio del que nos perdemos, se expresa mediante la interrogación y no por medio de la exclamación: emerge como un ¿qué? y no como un ¡oh!

El asombro es así el nombre del comienzo del afecto que nos

conduce al pensar en cuanto momento de indeterminación de la conciencia, correlato del (comienzo del) acontecimiento en cuanto irrupción de una presencia todavía irrepresentable. Y es ese asombro mismo quien nos empuja a sustraernos del contexto fascinante, dar idealmente por concluido eso que nos había puesto en juego y aprestarnos a determinar la pregunta por el qué de ese acontecimiento, construido como tal, representado ahora, ni que sea virtualmente, como el comienzo y el fin de un qué, de un algo que se nos ofrece en su determinabilidad — como pudiendo ser pensado, en la medida en que posee origen y cumplimiento: un posible principio que da razón de él.

Así, Isis, la dialéctica (hija de Taumas, el asombro), el modo platónico de entender el ejercicio de la mirada filosófica como juego progresivo de un preguntar que busca fundarse, podría entenderse como el despliegue natural de este asombro que busca, antes que determinarse como tal asombro o determinar el acontecimiento del que es correlato, determinar el qué de la determinabilidad de ese algo que se nos ofrece como pudiendo ser pensado — es decir: como abierto al juego de la interrogación.

Lo inesperado

La irrupción contemporánea de la cuestión del acontecimiento en el corazón de la filosofía misma, como aquello que da que pensar y lo que está por pensar, constituye un desafío mayor que parece invitarnos a un ejercicio del pensar nuevo, que se presenta como una invitación a ejercer de nuevo el pensar. Como si de pronto hubiéramos descubierto que la realidad entera no es sino un tejido de acontecimientos, y que éstos no son expresión de un Ser o producto de un Orden que sería el verdadero objeto del pensar, sino que más bien Ser y Orden son hipótesis para configurar y secuencializar series de acontecimientos. Como si nos hubiéramos abierto a un nuevo asombro — o a la exigencia de una nueva lucidez, por la que quedamos emplazados frente a un obstáculo tal vez excesivo también — ante una dificultad primordial que residiría en el estatuto mismo del acontecimiento. Porque el acontecimiento es lo singular puro; y desde el punto de vista de lo singular, la realidad se pone en su valor más alto como puro acontecer. Y el pensar, por tanto, como un ejercicio abierto en plural.

Desde el punto de vista del acontecer, las viejas polaridades de nuestras tópicas filosóficas muestran una escandalosa relajación de sus fronteras, esas mismas que se nos prometían tan tajantes y estrictas; porque el acontecimiento habita precisamente en sus intersticios: entre el sujeto y el objeto; entre las palabras y las cosas; entre lo abstracto y lo concreto; entre los hechos y los valores... Abre así un sesgo desde el que parece que todo está, de nuevo, por pensar. Con un guiño perverso nos invita a pensar, no en lo que las cosas son, sino en las cosas que pasan — y aún hace más: nos sugiere que lo que hay de estricta filosofía en la llamada historia de la filosofía, una vez liberada ésta de contenidos positivos y narrativos, tal vez no haya consistido en otra cosa. Como si en sus modos actuales de encarar el acontecimiento hubiera encontrado la filosofía, de nuevo, el secreto de su quehacer. Para los discursos positivos, el acontecimiento es o bien lo irreductible concreto (como

nos dice la física), o un aliquid cuya probabilidad puede ser cuantificada — un entramado de posibles que se excluyen mutuamente. Para la filosofía, en cambio, el acontecimiento es ante todo problema — y problema cuya determinación constituiría la tarea medular del pensar. Desde Heráclito sabemos que eso que somos también se juega en nuestra capacidad para esperar lo inesperado.

A la pregunta de si es posible pensar el acontecimiento, se responderá entonces: ¿es posible pensar otra cosa como no sea el acontecimiento? Y aun: ¿es posible hacer del pensar otra cosa como no sea un acontecimiento? De todos es sabido que no se piensa cuando se quiere, sino cuando ocurre eso llamado pensar.

Un interrogante

La genealogía platónica de la filosofía, en su intento por mostrarnos cuándo y cómo ocurre eso llamado pensar, nos ofrece un bello dibujo de la pasión filosófica — pero nos devuelve una imagen que está sólo aparentemente fundada. Porque el que el asombro se abra a la interrogación en lugar de a la exclamación nos indica claramente que se está fundando el proceder de la filosofía en una forma específica de asombro, en una forma de asombro... «filosófico» — distinto en principio del asombro «poético», o del asombro «positivo». Apenas hemos ganado nada sino retraer la pregunta, desplazar el enigma. Ahora ya no se debería interrogar a la dialéctica o a la filosofía, sino que habría que preguntarse en qué consiste ese asombro específicamente filosófico que nos empuja «naturalmente» a la interrogación.

La conocida y perversamente feliz fórmula: «¿por qué interrogar y no más bien cantar?», sigue manteniendo en pie su desafío a la aparente obviedad de la pasión interrogadora como hija «natural» del asombro — al tiempo que parece enunciar la imposibilidad de escapar a la interrogación.

De filósofos y poetas

Que el filósofo interroga y los poetas cantan — casi es esto todo lo que por el momento sabemos. Que el filósofo interroga allí donde los poetas cantan. Y aun siendo poco eso que sabemos, es en cierto modo suficiente. Porque el perfil arcaico de nuestra mirada filosófica comenzaría a determinarse de este modo en el filo de esta diferencia específica entre el poeta y el filósofo — en la diferencia de rango que separa su actitud ante lo real.

Es posible decir que el poeta canta su asombro ante lo real — expresa cantando ese asombro. Pero, ¿en qué sentido puede decirse que el filósofo interroga lo real — de qué es expresión su interrogación? ¿Es el bastón clavado en el estanque lo que provoca el asombro del filósofo? Si así fuera, entonces: o es el suyo un asombro «positivo» ante la distorsión óptica, que nada tiene que ver con las empresas de la lucidez (y es bien conocida, a pesar de todo, la larga lista de filósofos que aunaron su vocación de tales con una noble inclinación a los saberes positivos); o es el suyo un asombro específicamente filosófico, y entonces el bastón y el estanque no son sino ocasión para meditar sobre el poco fundamento que tienen la mayor parte de las opiniones humanas. Y tal vez sea éste el nudo de la cuestión. Porque, de ser cierto, nos indicaría un aspecto importante de lo que está en juego: nos obligaría a admitir que la relación del filósofo con lo real no es una relación inmediata — como podemos suponer, ni que sea convencionalmente, que lo son la del poeta o la del sabio positivo. La del filósofo sería entonces una relación tardía y mediada — obligadamente crepuscular.

Si el poeta es quien intenta determinar con precisión su asombro, y el sabio positivo aquel que intenta, por el contrario, determinar con exactitud las leyes del acontecimiento, por seguir hablando convencionalmente, el filósofo sería quien se interroga por el qué de esta(s) determinabilidad(es) — lo que implica, ni que sea idealmente, su carácter forzosamente segundo, posterior, respecto al

saber poético o positivo. Y también el que su mirada interrogadora se dirija, ante todo, al ser del lenguaje. ¿Qué producía el asombro de Teeteto, el mismo que Platón nos propone como modelo? No es ninguno de los múltiples avatares que pueden adoptar ejemplos como el del bastón clavado en el estanque — sino las palabras de Sócrates.

La lucidez dirige su mirada interrogadora a la realidad sólo en la medida en que ésta habla; sólo en la medida en que ésta llega hasta nosotros articulada lingüísticamente, llena de voces, de razones — es decir: atravesada toda ella por las flechas del logos. Ante todo, lo que produce el asombro filosófico del que nace esa lucidez nuestra es lo que se dice de la realidad — y el que, para mostrar la vacuidad de mucho de lo que se dice acerca de lo real, no pocos filósofos se hayan doblado en sabios positivos, nos muestra tan sólo una de las estrategias posibles, una tan sólo. Porque lo verdaderamente importante aquí para una determinación del polo arcaico de nuestra lucidez estribaría en el hecho de que a lo que nos invita el ejercicio de nuestra lucidez es a probar de desmentir (esto es, a interrogar, a cuestionar el logos) lo que se dice acerca de lo real.

En la Caverna

El umbral que el paso del mito al logos nos dibuja guarda no pocas analogías con lo que se nos cuenta en el mito de la Caverna — la narración originaria, fundacional, del discurso filosófico. Se da entre ambos una curiosa resonancia: en los dos casos, el quehacer de la lucidez se nos presenta, ante todo, como una tarea de desmentido de los oropeles del mito, o de las chatas opiniones de los mortales. En ambos casos, podríamos reconocer ahí los orígenes de nuestra voluntad de lucidez: en una reacción interrogadora ante las solicitudes de un se dice siempre forzosamente anterior.

En los modos como en el mito de la Caverna se fija la tarea del filósofo queda establecida, para siempre, esa hambre de ver que llamamos lucidez. Y se trata en cierto modo de un hambre trágica, se nos dice casi entre líneas — un hambre que hará debatirse al filósofo entre impulsos antagónicos, contradictorios, aunque sus cumplimientos sean igualmente fatales. Por un lado, eros le empuja a salir del reino de las sombras, mediante la promesa presentida de un mundo exterior más real, donde las cosas tendrían volumen y color, textura y aroma — un mundo hermoso. Del dolor del tránsito y de los primeros momentos vividos en libertad nos habla largamente Platón, y con detalle. Como también nos habla de la insaciable sed de luz que no hallará cumplimiento sino en la visión final del Sol — en la ceguera, por tanto: en el vuelo de un Ícaro que, tal vez sin saberlo, quiere perecer. En lugar de seguir a eros hasta sus últimas consecuencias, puede el filósofo ceder a las demandas de su impulso complementario: la filia. Y por obra entonces de un amor solidario, regresar a la Caverna y contar a los prisioneros lo que ha visto, para incitarles a romper con sus cadenas — pero no le espera allí un mejor destino. ¿Cómo explicarles que esas sombras que ellos toman por reales son sólo sombras; que la realidad tiene volumen y color, textura y aroma? ¿Cómo contarles lo que son afuera los colores? Descubrirá entonces que el éxtasis de la verdad es inefable, y deberá contentarse con desmentir, por todos los

medios a su alcance, los prestigios de las sombras — sería raro que los prisioneros soportaran impasibles la altanería de quien no hace sino denigrar todo aquello en lo que creen y de lo que viven: parece probable que también allí, como a Sócrates, le espere la muerte.

El umbral mayor que el mito nos presenta fija definitivamente esa frontera de Parménides, entre el día y la noche; esa diferencia radical entre los despiertos y los dormidos de la que nos habla Heráclito. Será preciso en adelante estar despierto — nos dice el filósofo, nos exige la lucidez. Y el sueño, ese hogar de los poetas, se va a ver desposeído de todos sus dulces prestigios; porque será preciso, en adelante, estar despierto. Y los poetas, en cuanto hacedores de sombras, serán expulsados de esa República ideal que el mito de la Caverna se obstina en fundar. Es en esa decisión donde anidan los orígenes de nuestra lucidez; en esa decisión y no del lado de un más o menos plácido asombro que nos llevaría a preguntarnos por el qué de las cosas (suponiendo de este modo algo así como un estadio infantil presente en todo filosofar — y al filósofo anclado en la edad de las preguntas). En los orígenes de nuestra lucidez habría que buscar un furor iconoclasta, una consigna de guerra: el desarraigo del mito, el destierro de los poetas. Y si es cierto que pueden parangonarse la condición filosófica y el estadio infantil de las preguntas no es a causa del análogo asombro de una mirada matinal o por una misma voracidad interrogadora ante lo real, sino por una idéntica insatisfacción ante las respuestas recibidas, que exige la sucesión interminable de nuevas preguntas: porque es posible, en ambas figuras, determinar un mismo y obstinado recelo ante lo que se (nos) dice acerca de lo real.

Desde aquí, y a riesgo de abusar del lenguaje, podría decirse no sólo que el filósofo interroga y los poetas cantan, sino que el filósofo interroga lo que los poetas cantan. No hallaremos así en su quehacer ni ese momento matinal, ni esa mirada asombrada ante una realidad inédita — allí donde la lucidez le lleva, como un viento terco y feroz, es a un ceñudo vuelo a través de lo crepuscular.

Economía de la lucidez

¿Qué o quién nos asegura que ese eros que Platón venera, esa fuerza que nos empuja a salir afuera, esa promesa de más allá, no es uno más de lo espejismos subterráneos — por qué concederle más crédito que a cualquier otra de las sombras? Evidentemente, nada ni nadie nos asegura nada: transitamos una sola vez por esta vida y ello no permite demasiadas certezas, y menos aún de tal calibre. Pero, a despecho de ello, el solo hecho de que una pregunta así sea posible nos muestra ya algo importante. Nos muestra cómo esa fuerza interrogadora que orienta la mirada del filósofo puede volverse también sobre sí misma — y aun debe, tal vez; y es entonces la lucidez misma, su movimiento específico, lo que debe ser cuestionado. Y es cierto que puede valorarse de modo muy diverso este bucle de nuestro preguntar. Puede ser signo del honesto cumplimiento de la interrogación hasta sus últimas consecuencias, en toda su coherencia. Pero puede ser también indicio de esa circularidad que acaban por adoptar buena parte de las cuestiones filosóficas cruciales — que hace que se enrosquen sobre sí mismas y terminen por esterilizarse. Sin embargo, parece que aprendemos algo al constatar esa ambigüedad en lo que es posible decir acerca de la lucidez.

Que hemos considerado hasta ahora a la lucidez en su faz noble, bajo su aspecto heroico: como ese mirar a la muerte a los ojos, del que se hacen emblema las palabras de Áyax. Como ese no dejarse engañar por lo que se dice de la realidad — como la exigencia de no mentir ni dejarse mentir. Entonces la lucidez es emancipadora: nos invita a romper con la triste medianía de una vida de animal sonámbulo en su madriguera — nos promete espacios abiertos, riesgo, vuelo, altura.

Y sin embargo, no es ésta la única consideración posible de la lucidez, no es ésta la única valoración posible de eso que es la mirada filosófica. A poco que nos detengamos un momento, se nos

dibuja otra imagen posible de la lucidez completamente distinta — de otro signo diferente. Y entonces la lucidez adquiere un rostro nuevo, hosco y desagradable: es fea, cobarde, nociva. Es la lucidez que se mueve, no por la decisión de mirar a la verdad última a los ojos, sino por miedo. Por un miedo pánico que satura la mirada entera del filósofo; y no es un miedo al engaño, a la mentira, que podría ser correlato de la misma sed de verdad: es miedo al desengaño. Es ésta una lucidez cuyo motor es el miedo; algo así como el recuerdo ciego, presentido aunque innombrable, de aquello que se intenta por todos los medios no revivir: el desengaño. Antes sacrificar toda ilusión que volver a sentir el insoportable dolor del desengaño de una cualquiera, de la más pequeña de ellas. Y hay que convenir que una figura así carece de nobleza. Se trata entonces de una lucidez que, en cierto modo, se anticipa; en un movimiento de no dar en principio nada por bueno, de no querer creer, de no querer asentir... Es una imagen de la lucidez que no posee el temple de la anterior. ¿Se trata de dos tipos diferentes de lucidez — una afirmativa y otra negadora, por ejemplo? ¿O son más bien dos movimientos que se solicitan y que hallamos siempre inmiscuidos en cada una de las gestas de la lucidez? En todo caso, está claro que eso que denominamos lucidez muestra una duplicidad de rostros según la interroguemos desde un punto de vista ético (como el juego del bien contra el mal), o desde un punto de vista económico (como el ganar y el perder que están en juego). Según la primera perspectiva, la lucidez es heroica: es la lucha de la (voluntad de) verdad contra el engaño y la mentira. Según la otra, la lucidez es cobarde: es el miedo a perder lo que nos hace desestimar el juego entero (tan sólo sombras, pura apariencia — fantasmagorías de la Caverna). Nos abstenemos entonces de participar, invocando el nombre de un juego superior: ese juego de todos los juegos denominado sabiduría.

Una sospecha adicional

Pongamos que se trata de esto: de huir de la Caverna, de romper el cerco de las opiniones que mienten y salir, hasta alcanzar a ver la luz misma, hasta bañarse en el silencio del desierto — solo ante una realidad que es sólo ella misma, y calla. Bien, entonces es allí donde, curiosamente, el filósofo puede olvidarse de su lucidez, y convertirse en poeta — como la aurora sigue a la noche: puede dejar de aprender a mirar y empezar a ver.

Es bien curioso este tránsito; tanto como ese juego mismo denominado sabiduría, que parece ser referencial obligado para el filósofo. Porque se trata de un juego cuyas reglas nunca estarán por completo al alcance del filósofo — en tanto que tal: aficionado y amante, aprendiz y amigo del saber. Tal vez por ello, cuando se alude a la sabiduría de un filósofo, no se piensa en un saber capaz de acumularse como el de cualquier dominio positivo, sino que se piensa en una sabiduría que es, ante todo, temple y talante: la serena aceptación de lo irremediable, la completa posesión de sí mismo. A esta soberanía conduce la lucidez — decimos entonces, a veces con codicia. O, por lo menos, es de este modo como a menudo se sueña con los griegos.

¿Habrá que decir entonces que el filósofo es sólo una figura de tránsito — alguien que se empecina en el juego de aprender y no en el de saber; alguien cuya aspiración nunca puede darse por satisfecha; alguien que se niega a que su buscar pueda tener cumplimiento? ¿Habrá que decir que no existe, que no puede existir, por definición, un cumplimiento para ese tránsito al que nos empuja la lucidez? ¿O acaso son las figuras del poeta y el sabio positivo, a un extremo y a otro, quienes le ofrecen al filósofo un único cumplimiento posible para su travesía: abandonarla?

Palabras de la tribu

En un principio, la verdad pertenece a los poetas — son ellos quienes sientan el qué de lo que ocurre, de lo ocurrido, de lo que puede ocurrir. Son ellos quienes guardan la tutela de las palabras en donde se engasta la memoria de las gentes — son ellos quienes, cantando lo noble o denunciando lo vil, abalizan así el espacio de toda existencia posible: los órdenes de acontecimientos que se ofrecen a toda experiencia posible, y la constituyen. Así como el filósofo nos exige una vida de vigilia, nos exhorta a despertar y a mantenernos en la tensión continuada de una mirada lúcida, el poeta nos invita a intentar una vida memorable — una existencia que merezca ser recordada: un modo distinto, por tanto, de vida ejemplar.

Si nos detuviéramos en el primitivo significado del término «verdad» en la Grecia arcaica comprobaríamos que, originariamente, alétheia no se opone a pseudós, como lo verdadero a lo falso — sino a lethé, que significa olvido. Esa verdad que es la alétheia arcaica pertenece, en primer lugar, a las Musas (hijas de Zeus y de Mnemósine, la diosa de la memoria); y si ellas inspiran al poeta aquella «locura divina» (la theía manía de la que hablaba Platón), entonces sus palabras revelan la verdad. Y esa verdad que dice el poeta destaca, antes que por cualquier otra cosa, por ser un ejercicio de memoria — por su voluntad de rescatar a los hombres de la amenaza de disolverse en el olvido.

La verdad que dice el poeta tiene que ver con una narración que tutela esa fama a la que aspiran los hombres, esa fama que es presentada por los poetas a los hombres como lo auténticamente deseable — y que no es sino un precipitado literario de la moira (destino o botín) que buscan con sus actos. La verdad es, pues, literatura — ejercicio de la palabra memorable. Y ese ejercicio se orientará según una polaridad básica: la alabanza (ἔπαινος) que es la palabra que conserva la memoria y canta la fama de los héroes; y

la censura, la injuria o el reproche (μῶμος) que equivale a olvido, destierro, oscuridad y silencio.

Marcel Detienne nos caracteriza de este modo la figura del poeta arcaico: «Funcionario de la soberanía o elogiador de la nobleza guerrera, el poeta es siempre un “Maestro de Verdad”. Su “Verdad” es una “Verdad” asertórica: nadie la discute, nadie la demuestra. Una “Verdad” fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional. Alétheia no es el acuerdo de la proposición y de su objeto, ni tampoco el acuerdo de un juicio con los otros juicios; no se opone a la “mentira”; no está lo “verdadero” frente a lo “falso”. La única oposición significativa es la de Alétheia y Lethé. A este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda en un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la “Verdad”».

Pequeña historia de la verdad

Al parecer, la constitución de la polaridad mayor que guía las aventuras del pensar filosófico, alétheia/pseudós, siguió un lento proceso como fue también lenta la identificación final de alétheia como verdad positiva y de pseudós como error, y la consecuente elaboración de un modelo de verdad entendida como adequatio o correspondencia entre la proposición y su objeto.

Sabemos que, para el griego arcaico, alétheia no se opone a pseudós, como lo verdadero a lo falso. Alétheia se opone a lethé, como se enfrentan otros términos que guardan correlación, según nos los declina M. Detienne, con esta polaridad mayor: épainos frente a mômos; palabra frente a silencio; memoria frente a olvido. Por su parte, es apseudés quien se opone a pseudós: como lo recto se opone a lo oblicuo, a lo torcido, a lo ambiguo — como el engaño se opone a la veracidad. No parece necesario insistir en el hecho de que tanto alétheia como apseudés son términos negativos — la presencia de la alfa privativa lo señala así de modo inequívoco. Es razonable suponer entonces que tuvo que ser necesaria, sin duda, una notable torsión de sus contenidos semánticos para que, una vez constituida la polaridad filosófica alétheia pseudós, esta relación acabara por invertirse: siendo «verdad» utilizado como término positivo, mientras que pseudós era identificado como negativo. Y sin embargo, pseudós, que se deja traducir entonces como «lo falso», incluye un elemento semántico importante, de carácter ético o antropológico, que para que esta torsión sea posible deberá desestimarse. Y es que pseudós es tanto mentira como error — o mejor: es antes mentira que error.

De ser esto cierto, el carácter negativo de alétheia enfrentado a la presencia positiva del término pseudós, entendido como mentira, nos permitiría sospechar que traducir tajantemente tal polaridad por verdad(ero)/falso, a lo largo de toda la historia griega del uso filosófico del término, implicaría una inevitable falsedad

retrospectiva. Hasta sentarse el contenido tópico de modo cerrado, en las vacilaciones y tanteos de nacimiento, la polaridad pseudós (+) / alétheia (-) se mostraría más proclive a dejarse trocar por el par mentir/desmentir, antes que por cualquier otro. La voluntad de alétheia que constituye el eje de tensión de nuestra lucidez sería entonces, antes que cualquier otra cosa y en su faz arcaica, voluntad de inquisición de la mentira — una sed despobladora de opiniones, fascinada por el desierto.

Suele decirse que es Hesíodo quien va a comenzar a desplazar el sentido y la presencia de la verdad poética. Esa palabra inspirada por las Musas se nos va a presentar como radicalmente ambigua, consumando así una crisis en la lógica de la polaridad que el saber narrativo ponía en obra; una crisis que transcurría subterránea desde Homero, y que Hesíodo será el primero en explicitar. Así, en el prólogo a su Teogonía, leemos la célebre confesión de las Musas, hijas de Mnemósine (el Recuerdo, la Memoria), que declaran: «Sabemos decir muchas cosas engañosas (pseudea), semejantes a realidades, pero sabemos decir también, cuando así lo queremos, cosas verídicas (aléthea)». Con este gesto de Hesíodo, se sientan las condiciones de posibilidad para el desplazamiento de los términos arcaicos de la polaridad, al establecerse en el seno del logos, del lenguaje, como oposición mayor, alétheia/pseudós — que no debe traducirse todavía como verdad/falsedad, sino por «mantener la memoria de la verdad» frente a «mentir». Es esta oposición la que recogerán los primeros filósofos — y se nos presentará, de entrada, como denuncia de la mendacidad de los poetas y procedimiento de inquisición del saber narrativo mítico tradicional, desde un «amor al saber» insaciable que no es sino la faz noble y arcaica de nuestra voluntad de lucidez. Y, curiosamente, tuvo que ser un poeta quien hiciera posible esta aventura.

Sobre la mentira

La importancia que la cuestión de la mentira tiene para el pensar filosófico, y desde sus mismos orígenes, difícilmente puede ser exagerada: ha dado que pensar gravemente a la filosofía a lo largo de su historia; desde la Grecia arcaica hasta la moderna problemática de las ideologías, la filosofía de la sospecha o la denuncia de nuestro tiempo postmoderno como una era de la Simulación. A despecho de que su presencia, como la de la misma lucidez, ha sido escasamente tematizada, puede sin embargo, ser mostrada de muchos modos — que, de rechazo, insistirían en la presunción de que la traducción de pseudós por falsedad o error, y la equiparación de alétheia con verdad positiva es, cuanto menos, discutible: que, en el establecimiento de esta equiparación, se extravió una parte importante del quehacer filosófico.

No es necesario acudir a san Agustín o a santo Tomás, a Rousseau o a Kant para mostrar la importancia del problema de la mentira — y aun sería inconveniente, puesto que ahí «mentira» ya ha perdido la indeterminación originaria que desafiaba a la lucidez griega, independizándose en el marco de una casuística restringida, correlato (menor y casi anecdótico) de la constitución de la verdad como verdad positiva. No es necesario moverse de Platón: entre sus diálogos más antiguos, hallamos uno, de los más esquemáticamente socráticos, Hippias menor, que ostenta este significativo subtítulo: perí tou pséudous. Se trata de un diálogo hasta tal punto elemental y lógicamente previo en el conjunto de su obra que Ritter o los editores de les Belles Lettres no han dudado en considerarlo el primero. Y precisamente, lo que allí se discute, y el modo en que se discute, es posibilitado única y exclusivamente por esta indeterminación del pseudós griego: por el carácter no positivo de la alétheia. Su argumento central es sobradamente conocido: con ocasión de una elección propuesta por Sócrates entre la Ilíada y la Odisea, se despliega un debate acerca de la superioridad de una sobre otra, y del hombre verídico (Aquiles) sobre el mendaz

(Ulises). En el curso del diálogo, las oscilaciones en el uso del término pseudós nos hablan claramente de los intentos por perseguir su labilidad, y del desafío que el mentir presenta al pensar, desde sus mismos orígenes. Su misma e irónica conclusión (es superior el hombre que miente a sabiendas que quien lo hace involuntariamente — en la medida en que es superior el sabio al ignorante) nos muestra de modo nítido esa indeterminación del término pseudós, entre lo que actualmente denominaríamos su uso moral y su uso epistemológico — al tiempo que, abandonando el debate en su momento aporético, el pensamiento queda imposibilitado por la necesidad (argumentativa, lógica) y la imposibilidad (ética) de asumir el desenlace.

Una última consecuencia de este diálogo deberá retenerse: que sólo el que sabe es capaz de engañar; ese mismo sabio que se caracterizaba por ser capaz de no dejarse engañar, va a ser también el más hábil para hacerlo. He aquí, en buena medida, la clave de bóveda del enigma griego — y de sus malévolas invitaciones a la lucidez.

Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί

Que mucho mienten los poetas — en este proverbio, probablemente acuñado por Solón, uno de los míticos Siete Sabios y notable elegiaco a su vez, se podría reconocer la declaración de guerra que da nacimiento a las empresas de la lucidez. Citado por Filócoro y Pseudo-Platón, y parafraseado por Hesíodo, Jenófanes o Píndaro, también Platón se apropiará de este emblema que legitima el destierro de los poetas — porque los poetas mienten mucho. Y es tarea del filósofo, en tanto que aprendiz de sabio, educar una mirada que no se deje engañar; desengañar a los ilusos. Es preciso pues desmentir cuidadosamente los prestigios de esa vida memorable cantada por los poetas — desmentir esos límites de toda existencia posible que ellos nos dibujan: diciendo que no ocurre exactamente lo que se dice que ocurre; que no ocurrieron los sucesos del modo como nos los cuentan; que lo que se nos dice que puede ocurrir no es todo y sólo lo que puede ocurrir. Se trata de desmentir los marcos de reconocimiento posible que dibuja el saber narrativo del mito tradicional — a esa tarea urge la lucidez.

Y el éxtasis de la alétheia no es entonces sino el momento de reconocimiento de un engaño, la identificación precisa de una mentira — un acontecimiento. Y un acontecimiento que se disuelve, sin ruido, como cuando se desata el nudo de un enigma: nada nos queda en las manos entonces, simplemente nos hemos puesto a salvo de su solicitud, nos alejamos de la órbita de su desafío, exánime ahora. ¿Con el sueño de alcanzar finalmente el exterior de la Caverna, la salida del laberinto — ese reino de acontecimientos puros que llegan ligeros y frescos, sin cargar con el fardo excesivo de todos los se dice, doblados bajo el peso de las opiniones? Podría ser que tal vez.

Y sin embargo, no debe extrañamos que la invitación a la vigilia se doble además con la propuesta de otro modo de vida memorable — que la obra de Platón sea también la obra de un poeta que canta las alabanzas de (la sabiduría de) Sócrates. No debe extrañarnos que,

en sus orígenes, la perí physeos historía que intenta establecer el qué de lo que ocurre más allá de lo que narra el saber mítico tradicional sea también tarea de poetas; que el fragmento que conservamos de Anaximandro nos muestre una estructura que es casi calco de la propuesta por Hesíodo en su Teogonía. No debe extrañarnos que sea por medio de un mito como se nos exhorta al ejercicio tenaz de la lucidez; que ésta se nos presente como un desafío. No debe extrañarnos que la guerra del filósofo contra los poetas adopte tantas y tantas veces la forma de una suplantación — ni debemos achacarlo totalmente a las vacilaciones de nacimiento.

La muerte de Patroclo

Oigamos lo que dice el poeta — a Homero, por ejemplo. Escuchemos los lamentos del agonizante Patroclo ante la jactancia de un Héctor que le ha abatido gracias a la ayuda de Apolo. «Apenas acabó de hablar — nos dice Homero, a finales del canto XVI —, la muerte le cubrió con su manto: el alma voló de los miembros y descendió al Orco, llorando su suerte porque dejaba un cuerpo vigoroso y joven».

¿Queda suficientemente claro que su cantar es también un contar — en que es el suyo, ante todo, un logos narrativo? ¿Queda suficientemente claro que, en la pugna del filósofo con los poetas por la gestión pública de la verdad, lo que está en juego es la autoridad para establecer el qué de lo que ocurre — por establecer qué es y qué no es un acontecimiento: por decidir cuál es el sentido de las cosas que pasan? Es posible que entre la mirada del filósofo y la del poeta puedan establecerse no pocas analogías, que sus papeles a menudo se solapen; pero son más abiertas sus diferencias. Y no se trata sólo de que el filósofo interrogue y los poetas canten, y cuenten, sino que, en la materialidad misma de sus enunciados, en el modo como éstos se producen, siguen trazados divergentes. Lo propio del filósofo parece ser su tendencia a los enunciados abstractos — el considerar que cuanto más general es un enunciado más es su poder. Estos enunciados se aplicarán entonces a los individuos en tanto que particulares (en tanto que «partes» o «miembros de...»); y en su límite casi paródico un enunciado como «todos los hombres son mortales» podría ser propuesto como modélico. El narrador, en cambio, se orienta en busca de enunciados concretos, que serán tanto más idóneos para su arte cuanto más singularmente determinados estén; y se aplicarán a los individuos en su singularidad de tales, en lo que tienen de específico, diferencial e irreductible. En el relato no es pertinente decir «todos los hombres son mortales», ni siquiera afirmar que algún hombre ha muerto; es preciso decir quién y cómo, y cuándo y

por qué: es preciso determinar todos los aledaños del acontecimiento, toda la ínfima nube de polvo que lo envuelve — y el modo como resuena, como entra en resonancia con el conjunto de todas las otras cosas que nos dice el poeta que pasan. Y es en esos decires donde se contiene la trama secreta del contar.

Esta diferencia entre los dos movimientos que hemos propuesto, convencionalmente, como los característicos del filósofo y el narrador, nos muestra dos perspectivas ante las cosas que pasan, dos estrategias ante el acontecimiento. Ante un acontecimiento como el cantado por Homero, y que podríamos recoger en su forma más pobre como «Patroclo ha muerto», el filósofo se empeñará por descontextualizar los elementos que lo singularizan, desposeerlo de sus coordenadas espacio-temporales, desencarnarlo, y enfrentarse de ese modo con lo que de eterno (o ideal, si se prefiere: intempestivo) opera en el centro del acontecimiento. Su pregunta se dirigirá entonces hacia aquello que constituye el problema engarzado en el corazón del acontecimiento; hacia su sentido: aquello que nos permite reconocerlo como una cosa que pasa y cuyo pasar posible dormía ya en el seno del ser del lenguaje tanto como en el corazón de toda cosa. ¿Qué es el morir? — se preguntará entonces. Ni Patroclo ni Héctor, ni lo pasado ni el futuro serán de su incumbencia — sino ese infinitivo, el morir, que constituye el problema que está continuamente por pensar.

Si nos preguntáramos ahora por cómo procede el narrador ante el acontecimiento, deberíamos reconocer que la proposición «Patroclo ha muerto» no es una lectura neutra o ingenua del acontecimiento, sino que es ya, a despecho de su pobre carácter prosaico, una frase narrativa. Es posible que todavía no sea un cantar, pero ya es un contar — es efecto de una determinación narrativa del qué de lo que ocurre: átomo o embrión de un relato posible. Y narrar, entonces, no consistirá sino en desplegar las circunstancias, antecedentes y consecuencias de lo que esta sentencia nos enuncia.

Tanto el narrador como el filósofo, aunque sean diferentes sus estrategias discursivas, aspiran a la universalidad: al saber. Pero si el esquematismo que hemos propuesto fuera cierto habría que convenir, no sólo que el saber narrativo es históricamente anterior al pensar filosófico, como el mito precede al logos, sino que

también lo es lógicamente; como si el saber narrativo fuera el suelo inevitable para los vuelos de la lucidez. Y es que lo que da que pensar al filósofo no es el acontecimiento en el modo como hierve en el seno impreciso del devenir, sino que su asombro se levanta frente a la determinación narrativa de este acontecimiento — y su preguntar apuntará a lo que se dice que ha ocurrido: a los criterios de determinabilidad puestos en obra, desde un orden de los acontecimientos supuesto o implícito, para determinar de este modo y no de cualquier otro el qué de lo que ocurre.

Y es que el acontecimiento no es un dato originario, como podría suponerse en un momento de debilidad. Cualquier cosa que pasa no es un acontecimiento — no todo lo que (nos) pasa cuenta, ni merece ser contado. El acontecimiento presupone así una constitución de sentido previa, desde donde se decide qué es y qué no es un acontecimiento; desde donde se determina el qué de lo que pasa. El acontecimiento presupone un cierto orden narrativo desde donde se lo acoge y a cuya medida se recorta, neutralizando algunos de sus rasgos y amplificando otros. Es, ante todo, una unidad de sentido que subraya uno de los muchos perfiles que nos ofrece la multiplicidad siempre confusa del devenir. Y es el sentido de esta unidad, en su recurrencia eterna, lo que el filósofo interroga.

De la videncia

Tanto el filósofo como el narrador aspiran a una cierta universalidad: al saber. Como es sabido, esta aspiración está inscrita en el mismo nombre por el que reconocemos al filósofo: amigo del saber. Lo que de bello tiene esta denominación reside precisamente en esto: en nombrar una aspiración, un anhelo, una tendencia; en que no se nos propone un quehacer cerrado del que pudiera esperarse alcanzar una posesión completa, sino un viaje: deriva o travesía. El filósofo no es un sophós, un sabio, sino un aprendiz, un amante, un aficionado y un amigo del saber — y esa distancia que le separa del sabio, y en la que reside la dignidad última de su oficio, puede entonarse con la desafiante arrogancia de Pitágoras o Heráclito, como hace tantas veces Platón, pidiendo que no se confunda al filósofo con tanto pretendido sabio que se contenta con su pequeña colección de opiniones mejor o peor articuladas, más o menos verosímiles; o podemos decirla con humildad y con nostalgia, como en ocasiones lo hace también Platón, reconociendo que los verdaderos sabios, aquellos que realmente sabían, quienes conocían la Verdad y las respuestas, se extinguieron — forzándonos a nosotros a un deambular de pregunta en pregunta: al juego de un diálogo interminable.

El saber del narrador se abre en otra dirección — incluso la etimología de su nombre así nos lo indica: narrador deriva de gnārus, «el que ha visto». El narrador es pues quien nos cuenta lo que ha visto, y en toda la gama posible de acepciones del ver: desde vidente inspirado a mero testigo, es aquel que sabe precisamente porque ha visto. «El haber visto — escribe Heidegger — es la esencia del saber. En el haber visto aparece ya algo más que la realización de un mero proceso óptico. En el haber visto, la relación con lo presente está más allá de toda clase de comprender sensible y no sensible. Desde este punto de vista, el haber visto se refiere a la presencia iluminadora. El ver se determina no por el ojo sino por la iluminación del ser. El empeño en ésta es la articulación de todos

los sentidos humanos. La esencia del ver como haber-visto es el saber. Éste conserva la visión. Nunca olvida la presencia. El saber es la memoria del ser. De ahí que Μνημοσύνη sea la madre de las Musas. Saber no es ciencia en la acepción moderna. Saber es el guardar pensador de la custodia del ser». Heidegger está comentando la sentencia de Anaximandro cuando se expresa de esta manera.

Desde esta equiparación entre saber y haber visto debería decirse entonces que el cometido del filósofo es educar una mirada capaz de saciar su deseo de haber visto: que a eso incita la lucidez, el eros platónico. Pero he aquí que Platón traiciona, en cierto modo, la tensión de este viaje interminable en pos de una mirada capaz de no dejarse engañar por lo que se dice de las cosas que pasan; capaz de apropiarse de la verdad de los eónta («lo actualmente presente» — traduce Heidegger). Porque en su alegoría de la Caverna, el filósofo que regresa a las oscuridades, movido por la philia, es también alguien que ha visto — aunque no pueda contar eso que ha visto. Si su huida de la Caverna es urgida por la lucidez, por el eros, su regreso le reviste con la majestad de la videncia; porque se nos dice que es también la suya una suerte de videncia — aunque su objeto sea inaudito: tal vez el ver mismo, el Sol quizá. Tras el tráfago de los eónta, de las cosas que pasan, existe en filigrana el dibujo cristalino del puro acontecer, inmóvil, sin pasado ni futuro: el morir y el nacer, el ser y el no ser y sus mil complejos negocios... Y estos objetos sorprendentes que constituyen el sentido de las cosas que pasan, el corazón de su pasar mismo, lo que realmente ocurre tras lo que se dice que ocurre, estos objetos pueden ser vistos de una vez por todas y en su verdad última. Son esas cosas insólitas lo que el filósofo ha visto, aunque, como nos cuenta en la carta VII, «no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma».

Es grande Platón cuando nos señala así el auténtico saber al que el filósofo aspira como un efecto en el alma. Pero es engañosa esa afirmación suya de un cumplimiento en la búsqueda del ver fundamental — cuando nos propone al filósofo como alguien que

también ha visto. Aunque ello le permita coronar al filósofo como rey; o mejor, porque ello le permite coronar al filósofo como rey, usurpando el lugar de los poetas. Porque no es veraz prometer un cumplimiento para la lucidez, ni igualarla con la videncia.

Cámara oscura

En su ascenso fuera de la Caverna, el evadido debe sufrir una dolorosa iniciación — nos cuenta Platón. Debe aprender a acostumbrarse a la luz, aprender a ver y a mirar: demorarse primero en las sombras, las imágenes reflejadas en el agua, contemplar de noche las cosas del cielo, antes de ser capaz de «ver de día el sol y lo que le es propio». Sólo tras esa iniciación podrá el evadido contemplar las Ideas, y finalmente el Sol mismo: el Bien.

Pero, ¿y si esa habituación no tuviera lugar? ¿Y si, tras largo tiempo de espera, el ojo se mostrara incapaz de aclimatarse a la luz cruda de lo inteligible puro? ¿Qué haría entonces sino regresar a la Caverna, sumergirse de nuevo en su tibia semipenumbra — sabiendo y diciendo que lo que allí se ve no son sino sombras chinescas, sabiendo y diciendo que existe otro mundo que brilla todo él con el brillo del bien, pero que es otro mundo que él no ha podido ver, que no es posible ver? ¿Llegaría a comprender entonces que las Ideas no se ven — que lo que vemos y podemos mirar, determinándolo como la verdad de lo que son las cosas, pertenece siempre y por entero al interior de la Caverna? ¿Llegaría a comprender que la Caverna misma es por excelencia el modelo óptico mismo, el modelo visual del conocimiento, pero que es un modelo que no rige en el exterior, con el cual no se puede ir más allá de la Caverna? ¿Llegaría a comprender que todo conocimiento que se ponga en términos de visión pertenece a la cámara oscura de la Caverna, y sólo a ella? Y de haberlo comprendido, ¿lo diría — o fingiría haber visto, y atribuiría su regreso a la philia, arrogándose la posesión de un saber superior propio de quien merece reinar?

En todo caso, sabemos que las Ideas no se dejan atrapar en ninguna cámara oscura. Las Ideas, en tanto que son lo que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan, su valor o su sentido, escapan a todas las reducciones del modelo óptico, positivo. Porque el pasar de las cosas que pasan no se ve: se cuenta.

Eppur…

No todo lo que pasa cuenta, ni merece ser contado; y es que el acontecimiento ostenta un estatuto singular. Es huidizo, lábil: puede ser entendido como elemento de un proceso, y también como la excepción que rompe la secuencia, eslabón de una cadena narrativa o catástrofe que la precipita. Pero ya Heráclito dejó escrito: «Quien no espera lo inesperado, no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible». O tal vez mejor, y en la traducción de García Calvo: «Si no espera, no encontrará lo inesperado, imposible de buscar como es y sin vía cierta». Toda la malevolencia del acontecimiento y sus ambigüedades bailan en este pequeño enigma. Porque el acontecimiento en cuanto excepción o catástrofe depende directamente de la posición de un orden de acontecimientos regulado en el que apoyar nuestras expectativas: confiamos entonces en su repetibilidad, esperamos reconocer el próximo elemento de la secuencia, nos creemos capaces de predecirlo… Es este orden de expectativas (más o menos fundadas, más o menos forzadas) el que permite la aparición de lo inesperado: existe el acontecimiento salvaje porque existen y vivimos en una sarta de acontecimientos domésticos — y existe precisamente el acontecimiento salvaje que permiten estos acontecimientos ordenados por una secuencialización narrativa. Porque sólo desde este orden puede ser reconocido y nombrado — y sólo en esta medida existe como acontecimiento.

Para quien nada espera, no existe lo inesperado— nos viene a decir Heráclito. Sólo si esperamos nos encontraremos con lo inesperado: como aquello que desmiente nuestras expectativas, que lacera nuestra fe en el principio de inducción, que se burla de nuestras voluntades prospectivas. Pero además existe un matiz en la sentencia de Heráclito como de invitación, una exhortación a estar abierto a la posibilidad de que las cosas que pasan no pasen según lo previsto. Como si en este saber ver lo que realmente ocurre más allá de nuestras expectativas se jugara algo del valor que requiere la

lucidez. Y es que, alegre o lastimoso, lo inesperado acarrea consigo un salto de intensidad que nos pone siempre en juego más allá que cualquier acontecimiento doméstico. Como si continuamente nos jugáramos eso que somos ante lo inesperado. Aunque sólo sea porque nos urge a modificar el modo como nos contamos eso que (nos) pasa, eso que somos es el precario resultado de este juego. Y hay que aprender a jugar con lo inesperado, parece advertirnos también Heráclito.

Con el acontecimiento es como si se invirtiera la conocida afirmación según la cual la escala crea el fenómeno. Aquí parece, por el contrario, que es el fenómeno quien nos impone su propia escala; probablemente se trata tan sólo de un efecto aparente, pero no por ello deja de ser poderoso. La escala que determina qué es y qué no es un acontecimiento parece ser nuestra propia conciencia empírica. Pero el modo específico que tienen los acontecimientos de imponérsenos parece establecer a su aire esa escala que somos: nos obliga continuamente a desplazarnos, a alejar la mirada, a fruncir la vista. Como si el acontecimiento estuviera contenido en los límites que sienta un cierto antropomorfismo — pero como si fueran los mismos acontecimientos quienes dibujaran estos límites. En todo caso, para la conciencia empírica no existen más acontecimientos que a escala humana.

Y es cierto que la ciencia nos ha obligado a asomarnos a un bullir de acontecimientos singulares que bailan tras esos objetos denominados «vida», «materia» o «lenguaje», y aun otros — es cierto que el telescopio y el microscopio parecen haber roto la escala humana en el asunto del acontecer: nos han emplazado ante lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Y han hecho incluso más: sentar la posibilidad de un Acontecimiento terminal, específico y absoluto, mixto espurio y terrible de los órdenes de acontecer cósmico y microscópico — astronómico y molecular. Pero lo que ocurre tras el microscopio o el telescopio no es accesible a la conciencia empírica como algo que le ocurre — tales cosas no deberían denominarse acontecimientos; tal vez deberíamos reservarles mejor el término de «hechos». Y ambos entonces no debieran confundirse: la muerte de un ser humano es siempre uno y el mismo hecho; pero nunca es el mismo acontecimiento. No es el mismo morir el agónico que el repentino, el próximo que el lejano,

el prematuro que el tardío. Por supuesto que para los saberes positivos será el mismo hecho, en su determinación global, sean cuales fueren las circunstancias que lo singularicen — pero no así para el relato que de ello se haga la conciencia empírica. Y ante el acontecimiento del morir, ¿importa el hecho?

El vuelo de la lucidez halla su suelo en el acontecimiento tal como es determinado narrativamente por la conciencia empírica, y con el propósito de medirse con su sentido; no son los hechos quienes hacen posible su travesía. No debería ser propia del pensar la tarea detectivesca de esclarecer los hechos, sino la de determinar el sentido de los acontecimientos. Esto no quiere decir que los hechos no deban ser esclarecidos, sino el que para hacerlo basta con el sentido común — más o menos armado. Y en cambio, el desafío que el sentido del acontecer plantea tiene graves resonancias: porque aquello que en un dominio cualquiera, sea época, etnia o cultura, es registrado como acontecimiento, y las leyes que se le suponen a este acontecer es lo que funda el régimen de los sujetos y la positividad de los objetos.

Por supuesto que los hechos imponen ciertos protocolos; hay cláusulas propias del sentido común que la conciencia empírica no puede vulnerar impunemente en su determinación de los acontecimientos. Todos sabemos que no se puede decir que nos atacan los gigantes cuando vemos girar las aspas de un molino. Pero también sabemos todos, y desde antiguo, que el sol no sale. Y sin embargo, sale.

El poeta y el sabio

Suele decirse que el fragmento más antiguo que se conserva de los orígenes griegos de la aventura del pensar es el de Anaximandro. Nietzsche lo traduce así: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen también que perecer, según la necesidad, pues tienen que expiar y ser juzgadas por sus faltas, de acuerdo con el orden del tiempo».

Fue Anaximandro, según se dice, el responsable del término arché que, traducido cómodamente por Aristóteles como «principio» o «causa», propiciaría esa imagen casi fisicalista (en todo caso más próxima a los saberes positivos) que fue durante tiempo retrato tópico de la mayor parte de los presocráticos; aunque no es seguro que esta interpretación no sea resultado de las querencias propias del quehacer aristotélico. Fue también él, Anaximandro, quien nombró como ápeiron a la entidad soberana que regiría el acontecer de las cosas que pasan — y si es cierto que tal término puede ser trocado legítimamente por «infinito», las connotaciones modernas que tal concepto implica nos invitarían a verterlo más bien por «indeterminado», en el sentido de lo que está aún por determinar, o simplemente por «lo desconocido».

Tenemos, pues, un fondo indeterminado del que emerge el pasar de las cosas; y la afirmación de una legalidad supuesta de este pasar, según la cual estas cosas que pasan se pagan recíprocamente tributo y compensación por su desorden, según la sucesión del tiempo. Todo lo que acontece, por ese desorden que entraña su determinación como tal cosa y no cualquier otra de las posibles, está obligado a desaparecer — a pasar. Esa es la ley secreta de la sucesión del tiempo: un pasar de determinaciones que ocupan cada una de ellas, efímeramente, el lugar de la anterior para cederlo a continuación; y eso es también el acontecimiento: cada una de las determinaciones de este pasar. Nos hallamos así, frente por frente, ante el problema del acontecimiento — ante la necesidad de

determinar el (sentido del) qué de las cosas que pasan. Ante una invitación a considerar como problema la determinación de ese qué de las cosas que pasan, recortándose fugaz, pero poderosamente sobre el fondo de un pasar (ápeiron), sin nombre ni perfiles.

Pero, quizá el recelo que podría dirigirse hacia el proyecto platónico que le lleva a usurpar los prestigios de narradores y poetas debería extenderse más atrás, hasta el mismo Anaximandro — porque también él nos invita a considerar el sucederse de las cosas que pasan dentro de un marco narrativo. Porque no está claro que solicite antes los vuelos de la lucidez, que el asentimiento de nuestra conciencia empírica. Porque su sentencia nos ofrece también un relato del pasar de las cosas, una determinación narrativa de este pasar; señalando un origen y un cumplimiento, un principio y un final. Y una razón, un sentido, una dirección: «… según la necesidad, pues tienen que expiar y ser juzgadas por sus faltas…». Y es éste también, en hueco, el modo como se recortan e individualizan narrativamente los acontecimientos. Hasta tal punto se solicitan relato y acontecimiento en el ámbito de la conciencia empírica que podría decirse no sólo que un relato es una sucesión seguible de acontecimientos y que un acontecimiento es tal por su capacidad de integrarse en un relato, sino también que tan legítimo es caracterizar al relato como un macroacontecimiento, como hacer del acontecimiento un microrrelato.

Pongamos a Anaximandro frente a Tales o a Anaxímenes — la posición por Tales del agua como arché de todas las cosas apuntaría entonces a otra dirección completamente distinta. No sería aquí la conciencia empírica la solicitada por el pensador jonio, ni su afirmación le llevaría hacia la narración y el problema del acontecimiento (por más que pueda considerarse su agua como derivada de ese Okeanos «que es la génesis de todas las cosas», como ya cantara Homero). Aunque no sea el suyo, tampoco, un gesto en pro de la lucidez. Lo que se reconocerá en Tales es, por el contrario, la apertura de la posibilidad del «hecho» positivo, la reivindicación del sentido común — la distancia que separa a Okeanos del agua, es la distancia que separa a un orden de acontecimientos narrado de un mundo de hechos establecidos positivamente: la diferencia de una mirada que se interroga no por las cosas que pasan, sino por lo que son las cosas. Y si bien es cierto

que el establecimiento del agua como principio o arché de las cosas puede parecemos hoy bastante alejado de lo que entendemos como propio del sentido común, hay que recordar que no siempre fue recibida así su afirmación, antes al contrario. Aristóteles, por ejemplo, escribía: «... Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que el arché es el agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua), tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive por éste (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen); de aquí dedujo su suposición y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de las cosas húmedas».

Tendríamos así, y en el principio mismo, en los míticos orígenes del pensar filosófico, la apertura de éste hacia dos direcciones claramente divergentes: el saber positivo, el mundo de los hechos, de lo que son las cosas y las empresas del sentido común, se dejarían representar bajo el nombre de Tales; el testimonio de Aristóteles parece apuntar en esa dirección. Por el contrario, el saber narrativo, los órdenes de acontecimientos, de las cosas que pasan y los trabajos de la conciencia empírica, encontrarían su emblema en Anaximandro. El comentario que, unos siglos después, hace Simplicio al transmitirnos el fragmento parece revelador al respecto: «... como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos». Frente a frente, y en el momento mismo que reconocemos como origen de la filosofía, las dos figuras que se ofrecen como su cumplimiento: el sabio positivo y el pensador poeta.

Juego y violencia: la sentencia de Anaximandro

Al parecer, la raíz última del mundo, para los griegos arcaicos, venía constituida por el juego y la violencia: juego de la pura indeterminación y violencia de las determinaciones que se imponen en el seno mismo de este juego, y que en tanto que impuestas, en tanto que imposturas, es de justicia que queden abolidas en el seno mismo del juego para dejar su lugar a otras, en este sucederse sin término que es el orden del tiempo — cuya necesidad Anaximandro nos invita a considerar elevándonos por encima de esa violencia específica que somos y queremos perseverar en seguir siendo.

La sentencia de Anaximandro podría proponerse como matriz, modelo en hueco, de un cierto tipo de proposición filosófica que se abre preferentemente del lado de lo narrativo y no de lo positivo, cuya interrogación es del orden del tiempo antes que del orden de las cosas — siendo esta presunta «justicia» del orden del tiempo lo que cada filosofía, a su modo, ha intentado caracterizar, domeñar, domar, neutralizar... Sobre el trasfondo de la sentencia de Anaximandro, los pitagóricos y Heráclito se interrogarán por el estatuto de esas cosas determinadas a las que deben darse justicia, según el orden del tiempo. Para unos, los pitagóricos, la raíz de la determinación de lo que hay residirá en el número: las cosas son lo que son en tanto que unidades — son singulares, su ser es uno porque su unidad es base de distinción. Frente a esta caracterización cuantitativa de lo determinado, Heráclito propondrá una determinación cualitativa: las cosas son lo que son en tanto que son otra cosa que ellas mismas, en tanto que se oponen entre sí — su ser es uno porque, oponiéndose, se distingue de los demás. Parece así más próximo Heráclito de Anaximandro, en su modo de caracterizar lo determinado y la justicia del orden del tiempo. Sin embargo, nada nos indica que Anaximandro pensase en las determinaciones de lo real como repartidas en parejas estrictamente

opuestas; no parece pensar tanto en la justicia del pasar de lo que pasa en términos de contradictoriedad (para Heráclito, el motor mismo del devenir: la guerra), cuanto en términos de diferencia. Desde el punto de vista de Anaximandro, los pitagóricos, y especialmente Heráclito, presentan una racionalización de esa justicia del orden del tiempo: la hybris de las cosas determinadas que hace que se enfrenten y perezcan según han nacido, en lo indeterminado, está mucho más determinada en Heráclito que en Anaximandro, al hacer que las cosas se opongan simétricamente en parejas exactamente dibujadas. Para Anaximandro, las cosas parecen darse justicia simplemente y ante todo por sus diferencias, por su determinación misma, y en este darse justicia, o ajusticiarse, consiste según se nos dice el orden del tiempo: todo pasar.

Al proponernos su oposición entre ser y no ser, Parménides va a desplazar completamente el punto de vista del fragmento de Anaximandro. Aparecerá entonces un concepto mayor que antes estaba ausente: Parménides toma el concepto de justicia de Anaximandro (que traduce como necesidad) y lo cruza con otro: el concepto de verdad. De este cruce tomará su existencia el concepto de Ser. Pero entonces, de ser correcta esta filiación, el desafío que nos propondría hoy la sentencia de Anaximandro estribaría precisamente en tratar de leerla fuera de las ideas de verdad y de ser. ¿De qué puede estar hablando Anaximandro si no es de la verdad de lo que son las cosas?

Sabemos que los presocráticos tardíos llevan a cabo un intento de conciliación entre las razones de Parménides y la experiencia de la multiplicidad de lo real. En especial los atomistas, desplazarán la problemática ser/no ser en la dirección de lo lleno y lo vacío. Así, la justicia del pasar de lo que pasa quedará identificada, en Anaxágoras, como el Nous, la inteligencia, el espíritu, el pensamiento (Dios, tal vez...); y el ser de la physis con la materia. La relación materia/forma aristotélica y la identificación de lo indeterminado como pura materia amorfa (el Demiurgo y la Materia originaria, en Platón; el sýnolon de las formas y la materia primera en Aristóteles) parece así encaminar al pensamiento por las vías del saber positivo, y cada vez más decididamente.

Sin embargo, repitamos la pregunta, ¿qué puede ser lo que

Anaximandro quiere contarnos que ha visto si no puede remitirse a la verdad y al Ser, a la verdad de lo que son las cosas; si no podemos identificar lo indeterminado con alguna suerte de materia originaria? Anaximandro nos presenta una teoría, una visión de la totalidad de las cosas desde aquel punto de vista por el que se afirma la justicia (el sentido) del pasar de las cosas que pasan; la necesidad de que pasen. Y esta interrogación por el pasar de las cosas que pasan, tras la hipótesis de Parménides y la conciliación atomista entre razón y experiencia, va a encontrar su lugar en la cuestión del Ser — dibujando un modelo filosófico, la prima philosophia, sobre los conceptos mayores de verdad e identidad, en cuya crisis vivimos.

Y lo que desde las urgencias de la actualidad podemos insinuar que se perdió de la interrogación originaria de Anaximandro es la pregunta por las cosas que pasan, que se interroga no por su verdad sino por su sentido (y su valor). Así, a la mítica pregunta originaria del filosofar, el tí estí, qué es esto, habría que anteponerle otra que podríamos suponer más originaria, tal vez más radical: ¿qué pasa? ¿qué (me/nos) pasa? Y afirmar entonces que esta pregunta queda hipotecada cuando se la hace deudora de la verdad de lo que son las cosas; cuando se la hace deudora de la positividad de lo que hay. Los objetos de interrogación platónica son casi siempre cosas que pasan, eso que reconocemos que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan: las Ideas, ese algo incierto pero terminante denominado belleza, virtud, justicia... Ideas, cuyo sentido es posible determinar, pero no su verdad positiva — como el mismo Platón a menudo reconoce. La monarquía de la verdad y la identidad obligarán a Aristóteles a entender el pasar de las cosas que pasan bajo la tutela de la potencia y el acto: y congelar así el pasar de las cosas que pasan, el orden del tiempo, como una mera manifestación del orden de las cosas. Si las cosas que pasan pasan es por la verdad de lo que son: a causa de algo, según un fin. Causalismo y teleologismo, pensar positivo o pensar teológico, se dan la mano así para sofocar la pregunta por el pasar de las cosas y su sentido.

Y es esta pregunta la que parece que hoy regresa como un retorno de lo reprimido; como lo impensado específico de una tradición filosófica que va de la prima philosophia a la crisis del idealismo alemán. Las primeras páginas del Tractatus, la problemática del

Ereignis en Heidegger o el modelo historiográfico de Foucault, por poner ejemplos deliberadamente heterogéneos, parecen devolvernos de nuevo la pregunta, y la necesidad de mantenerla como tal pregunta y pensarla fuera del marco de la verdad de lo que son las cosas; fuera del prejuicio que nos lleva a entender que valor es igual a valor de verdad.

La problemática del arché, tal como la abre Anaximandro, dará lugar a nociones como las de fundamento o sustancia, y conducirá a la reducción positiva del pasar de las cosas que pasan a la verdad de lo que son en su esencia, o a las intrincadas relaciones entre fundamento y existencia que alimentan la historia entera del pensar teológico y explotan con el idealismo alemán. Pero, desde el orden del devenir y no desde el de las cosas, desde la pregunta por el pasar de las cosas que pasan, el problema es muy otro: porque el fundamento del pasar de las cosas que pasan, lo que las determina como tales y les confiere un sentido es el pasado. Es el pasado lo que permite que se nos haga inteligible el pasar siempre indeterminado, impreciso, estrictamente ápeiron, de las cosas que pasan. Es el pasado lo que nos permite reconocer el qué de lo que pasa en el seno ilimitado e impreciso del mismo pasar.

Conocer las cosas que pasan es, como quería Platón, reconocer, recordar en algún modo; reconocer esas Ideas que se expresan en el pasar ápeiron de las cosas que pasan, y que les confieren (la promesa de) un sentido, el brillo de un momento en el seno nebuloso de un pasar sin perfiles. Y si esas Ideas no pueden ser determinadas positivamente es porque forman parte de un logos que es narrativo, que halla su suelo en el saber narrativo; que está constituido por el moroso relato según el cual cada cultura y cada uno de los individuos ejecuta una modalidad específica de contarse el pasar de las cosas que pasan.

De este modo parece devolvernos Anaximandro el relato de los orígenes del pensar filosófico — lejos de las verdades de la geometría y de las pretensiones del sabio positivo: como un poema de juego y violencia.

¿Son todos los hombres mortales?

He aquí, ante el cadáver de Patroclo, al sabio y al poeta: «Patroclo ha muerto», dirán ambos — y sin embargo, no dirán lo mismo. El poeta se abrirá a la determinación de su propio asombro ante el acontecimiento y en consecuencia con el orden de acontecimientos en el que éste se integra. Cantará entonces sus alabanzas o lo cubrirá de reproches, y establecerá así lo que de noble o vil se manifiesta en él. «(¡Qué ... que) Patroclo ha muerto (!)» — dirá entonces el poeta. Y de este modo nos dirá el valor de las cosas que pasan. El sabio en cambio insistirá en la determinación del acontecimiento en tanto que hecho; su asombro seguirá así una dirección inversa. «(Es verdad que) Patroclo ha muerto» — nos dirá entonces el sabio. Y de este modo sentará la verdad de lo que son las cosas. Ambas proposiciones, la que dice el valor y la que dice la verdad, pueden ser presentadas como átomo o embrión de los respectivos quehaceres del sabio y el poeta. Es fácil imaginar cómo pueden diversificarse en una canción los mil aspectos del dolor por la muerte de Patroclo; según los usos de la poesía y el talento del poeta. Y podemos imaginar también sin dificultad cómo puede elevarse el andamiaje necesario para sostener el reconocimiento de la verdad del hecho según los usos de la lógica argumentativa puesta en obra en foros y tribunales, y apoyándose en la evidente simetría entre «es verdad que x» y «es conforme a la ley que x».

Así las cosas, si valor y verdad pertenecen al poeta y al sabio respectivamente, como les pertenecen el mundo narrativo de los acontecimientos y el mundo positivo de los hechos, deberíamos preguntarnos: ¿qué es lo propio del filósofo entonces? Durante tiempo ha sido nuestra la imagen del filósofo como figura de tránsito entre el poeta y el sabio: filósofo sería entonces aquel que, desmintiendo las presuntas verdades del mito, cumple el acceso hacia la determinación de la verdad de los hechos: podría decirse que el mito del paso del mito al logos nos narra precisamente esta historia. En este tránsito se produciría el abandono del sentido

negativo de alétheia (como mero momento protocolario) y su establecimiento como verdad positiva. Todo el delicado engranaje de la lógica de la predicación podría considerarse como síntoma de esta operación. Para hacerla posible, se desmentiría en un primer momento la pertinencia del modo como el poeta establece como acontecimientos el qué de las cosas que pasan, reduciéndolo a su núcleo neutro y central, «Patroclo ha muerto»; y en un segundo momento nos deslizaríamos del «(es verdad que) Patroclo ha muerto» propio del sentido común a «la muerte es la verdad de Patroclo», o si se prefiere, a «Patroclo es mortal» — forma predicativa canónica. «(Es verdad que) Patroclo ha muerto» expresa la ratificación de un hecho — «Patroclo es mortal», expresa una verdad: la una y la otra se solicitan, dándose medida mutua.

¿Habrá que decir entonces que lo propio del filósofo es establecer, de un modo ordenado y acreditado, las verdades del sentido común — habrá que decir que en esto consiste el ejercicio de la lucidez? Es dudoso que la tarea del filósofo sea precisamente articular un universo de hechos y verdades; que lo que hace del filósofo diferencialmente un filósofo y no cualquier otra cosa sea su obediencia al sentido común. La lucidez parece más bien que empuja hacia otros vuelos; de tipo distinto. Y el que para ejercerla sea preciso el sentido común no quiere decir que baste con él; ni que ésa sea su meta. Sería preciso repetir otra vez la pregunta: ¿qué es lo propio del filósofo? Y mantenernos en ella: lo propio del filósofo consiste en preguntarse por qué es lo propio del filósofo; es decir: lo propio del filósofo consiste en una tentativa y una tentación llamada pensar. Y pensar está más cerca de ser un ejercicio de interrogación del umbral de conciencia empírica desde el que se determina el qué de las cosas que pasan, que una tarea de tutela de los modos como el sentido común establece la verdad de lo que son las cosas. Lo que el filósofo se pregunta ante el cadáver de Patroclo es «¿qué es el morir?»: cuál es ese acontecimiento ideal, eterno y problemático; posibilidad presentida de un pasar que dormía en el seno del ser del lenguaje tanto como en el corazón de toda vida. No busca el filósofo dilucidar ni el valor de las cosas que pasan ni la verdad de los hechos, sino el sentido. ¿Desde dónde es posible decir el valor — cómo es posible establecer como verdad el qué de lo que sucede? ¿Cuál es ese orden de acontecimientos implícito, ese umbral específico de la conciencia empírica, desde el

que ha sido posible determinar el qué de lo que ocurre como la irrupción del morir en Patroclo; esa determinación narrativa previa que recorta un acontecimiento del que el poeta cantará el valor y el sabio sentará la verdad? Y aun: ¿cuál es ese orden de puro acontecer, eterno y transparente, un aspecto del cual, de contornos siempre demasiado borrosos para la medida de nuestra sed de ver, se ha manifestado aquí y ahora? ¿Cuál es el sentido de las cosas que pasan y que constituye ese su mismo pasar ante nosotros — lo que hace que las reconozcamos, que sean contadas, cantadas, establecidas como cosas...?

Es como si este apretado eslabón de interrogantes, introducidos en cuña entre los decires del sabio y el poeta, nos dibujaran una imagen intersticial del filósofo. Como si nos presentaran a la lucidez como una instancia que ante todo busca su propio camino: únicamente segura de eso que ha dejado atrás. Pero sólo segura, que no saciada: los hechos establecidos positivamente y los argumentos que los sostienen no son sino un hervidero de nuevos interrogantes — y la verdad sólo es saboreada en el éxtasis del desmentido, en el reconocimiento de un engaño, en la resolución de un enigma: acontecimiento que nos libera de la pertenencia a un orden de acontecimientos específico, de la sujeción a un umbral de conciencia que es nuestra madriguera de animal sonámbulo, y nos permite, por un momento, el vuelo libre fuera de la Caverna: deslumbrados por la luz y con ese punto ebrio del vértigo de saberse sin suelo, tal vez a la deriva. Como si la pregunta que la lucidez nos impone por el sentido de las cosas que pasan, por lo que constituye ese su mismo pasar ante nosotros, no condujera, más allá de todo lo que desde ella es posible desestimar o desmentir, sino a una reiterada, única y ensimismada pregunta: ¿qué es pensar?

Tal vez por ello no sea de extrañar que tan a menudo se hayan dado calor mutuo, conviviendo bajo un mismo techo, el filósofo y el sabio, el filósofo y el poeta. Pero lo propio del filósofo es el sentido — y la pregunta.

Q.E.D.

A pesar de los pesares, si nos alejamos de los orígenes míticos, fundacionales, de la mirada filosófica, si avanzamos en su efectivo curso histórico, es como si la presencia de la lucidez se fuera desdibujando. De la denuncia de la mendacidad de los poetas, de la puesta en obra de amplios procesos de inquisición de la mentira, al establecimiento de una teoría positiva de la verdad, se va a producir un desplazamiento del que, sin duda, somos herederos. En ese tránsito la lucidez perderá buena parte de sus prestigios, y la filosofía un aspecto relevante de su quehacer.

El que este tránsito fuera o no inevitable es, por supuesto, una cuestión excesiva — es otro problema. Lo que sí sabemos es que para que se diera este cambio de umbral fue precisa la confluencia de no pocas complicidades, algunas de las cuales se establecen ya en los tiempos arcaicos. Una de ellas podría ser la tendencia a suprimir, o controlar estrechamente, el criterio de veracidad como pertinente para la denuncia de la mentira (o, si se prefiere: la sustitución de apseudés por alétheia), efecto del surgimiento de un modo totalmente distinto de ejercicio de la palabra pública; de una reformulación de las relaciones entre pensar y hablar. Repárese en el auge de los procedimientos de control de la veracidad, especialmente en los procesos judiciales, tal como se manifiesta ya en la extensión de la práctica del juramento. O en la perplejidad con que se recibe la práctica sofística de los dissoì lógoi, los argumentos contrarios que, presentándose ambos como igualmente válidos, defienden y atacan la verdad de un mismo enunciado. Y también el establecimiento de la verdad como Verdad, como una entidad que bajo el control de una lógica de la identidad (y no ya de la polaridad, como en la antigua poesía), cumplirá su papel en este desplazamiento. Y sus consecuencias, según las diseñó rudimentaria pero efectivamente Parménides, no serán menos graves: la equiparación que se establece entre pensar y ser — «lo mismo es el pensar y el ser», o si se prefiere, «la misma cosa existe para el

pensar y para el ser». Y también la posición de una exclusión tajante entre verdad y verosimilitud: en adelante, la verosimilitud ya no será un criterio que permita juzgar de la verdad de un enunciado, sino que será entendida como un efecto ambiguo, según el cual éste adopta un cierto «parecido con la verdad».

Sin embargo, con ser importante la separación entre verdad y verosimilitud o veracidad, con ser importante esta reformulación de las relaciones entre pensamiento y discurso, y entre pensamiento y realidad, no parece que el desplazamiento hacia una teoría positiva de la verdad hubiera sido posible sin una grave transformación en el seno mismo del ser del lenguaje. Una transformación que ya se inicia con la generalización de la escritura fonética, capaz de transcribir lo dicho tal como ha sido dicho, y por tanto, capaz también de llevar adelante una función de normalización o codificación de los modos canónicos del decir. El resultado podría ser caracterizado como un movimiento de reducción de la enunciación al enunciado, y una normalización de los elementos del enunciado, los signos — y en su doble vertiente: tanto de la relación del signo con su significado (y deberían destacarse desde los trabajos de Pródicos de Céos sobre los sinónimos hasta las estrategias del concepto socrático o la Idea platónica), como de la relación del signo con su referente (que aun siendo menos importantes, en la medida en que la razón griega parece haber sido antes política que experimental, cubren sin embargo, una relevante tradición, desde el corpus hippocraticum hasta Aristóteles).

De este modo, el viejo logos interrogador, inquisitivo de toda mentira, va a perder su promesa de lucidez en beneficio de una lógica de la argumentación que culminará en esa lógica de la demostración que, en adelante, invitará al filósofo a pensar como los geómetras, a hablar como en los tribunales. Parece como si entonces el vuelo de la lucidez quedara exangüe ante el desafío de determinar el sentido del qué de las cosas que pasan. Porque va a ser el hecho y no el acontecimiento lo que estará por pensar: lo que son las cosas y no las cosas que pasan. Porque la filosofía ya no va a hallar su quehacer cuestionando la doxa de la conciencia empírica, desmintiendo las verdades del saber narrativo, sino estableciendo la verdad del sentido común.

Y está claro que contado así todo esto suena como un cuento — y lo es, evidentemente, no se pretende aquí otra cosa. Sin embargo, si estas historias se dejan contar así es en la medida en que las sobrevuela un presagio que flota sobre ellas como ese sentido que nunca acabarán de realizar por entero, pero que las recorre con la insistencia que tiene lo inminente: el momento de la dimisión del filosofar en beneficio del saber positivo; la entronización de los hechos y verdades del sentido común como único horizonte habitable para el hombre: la clausura, si se quiere, de la aventura del pensar. El Quijote podría ser el emblema perfecto de este acontecimiento, o podría buscarse su legitimación en el discurso kantiano — pero ya está escrito su anuncio en la misma patria griega: en el momento en que, frente a los riesgos de esta lucidez que va en busca de su propio desierto, se opta por jugar a arbitrar constelaciones de juegos verbales que puedan sellarse con el lema de los tribunales: quod erat demostrandum (o en griego: ὅπερ ἔδει δεῖξαι) — siglas fúnebres que parecen entonarle alguna suerte de réquiem al pensamiento.

Sed magis amica veritas

Es posible leer en la obra de Platón la manifestación embrionaria, convulsa, de los procesos que le fue preciso sufrir al ser del lenguaje para convertirse en un lenguaje de hechos, para que expresara nuestras verdades positivas — pero no es todavía un lenguaje de hechos el de Platón. Hasta tal punto se dilucidan en él las cuestiones previas, necesarias, anteriores a su constitución que podría decirse que su obra no consiste en otra cosa; pero siempre hallamos estos procesos en tensión, revolviéndose contra sí mismos, como presintiendo la amenaza que anida en ellos...

Platón representa el punto mayor de la razón interrogadora, inquisitiva — él es el gran inquisidor, insaciable interrogador de los tópicos de la doxa, de los residuos del viejo saber narrativo. Tal vez por ello parece mostrarse tan escrupuloso ante algunas de las decisiones que se avecinan. Así, la veracidad sigue siendo valor eminente en su obra — y es precisamente este carácter de hombre veraz lo que distingue a Sócrates de los sofistas: el creer en lo que hace y dice hasta el punto de aceptar morir por ello. Y aun afirmando que verdad y verosimilitud deben separarse netamente, no renuncia por ello al ejercicio del «como si» — y se atreve incluso a romper la dicotomía parmenídea y conceder un cierto estatuto de realidad al no ser. Y se va a mostrar hostil, muy hostil, ante toda reducción de la enunciación al enunciado — incluso a la consideración misma de la escritura como sede del saber.

Y aun debería destacarse, a lo largo de su obra, la presencia de algo como una indecisión: el reconocimiento de la imposibilidad de combatir la mentira y desmentir sin reintroducir, en algún nivel, una nueva mentira. Sabemos que aquel que es suficientemente sabio como para no dejarse engañar, lo es también para engañar a los demás. Se hace patente así la necesidad de recuperar el viejo modelo narrativo de saber en tanto que instancia legitimadora de un orden ético que reparte el bien y el mal, los criterios que guían

la alabanza y la censura — porque se niega a aceptar, con Sócrates, que se pueda poseer la sabiduría y hacer el mal; que merezca el nombre de saber lo que permite obrar mal.

Y he aquí que si Platón representa el punto mayor del logos inquisitivo, también parece encarnar su momento paradójico: cuando se hace evidente la necesidad de mentir para poder desmentir. Podríamos tomar como ejemplo de ello el uso que hace Sócrates de cierta forma de mentira denominada disimulo o ironía — y recuérdese que, en su caracterización de la mentira, Aristóteles reconoce dos formas básicas: ironía y jactancia. O tal vez mejor, podríamos acudir a la utilización que Platón, doblándose en poeta, hace del mito en sus diálogos como instancia legitimadora de lo que allí se enuncia, aun a sabiendas de su falsedad — pero defendiendo la posibilidad de una «mentira noble» o «excelsa» (gennaion pseudós: γενναῖόν ψευδῶς).

La imposición aristotélica de un logos demostrativo frente a este logos inquisitivo clausurará estas indecisiones: su emblema podríamos hallarlo en el momento en que Aristóteles gira contra Platón las palabras en las que éste se apoyaba para justificar sus críticas a Homero; palabras que pasarán a la tradición bajo esta formulación lapidaria: Amicus Plato, sed magis amica veritas. Denunciándolo como poeta, de esos que sabemos que mienten a menudo, Aristóteles ajusticia la filosofía platónica — en el sentido filosófico del término, pero conservando algo de sus sombrías resonancias.

Hay en Platón, sin duda, algo de primer filósofo — pero también tiene algo de último. Como si no nos fuera posible ir más allá de Platón en el asunto del pensar. Como si la amenaza que su ejecución abre fuera el que, en adelante, ya no va a ser posible llevar más lejos las aventuras de la lucidez sin salirse del marco. Como si desde los ecos que levanta su obra se nos dijera: en adelante, ya no os va a ser posible pensar en las cosas que (os) pasan, porque, en adelante, eso que (os) ocurre serán hechos — o sobresaltos sin nombre, surgidos de una brumosa nada.

Teoría de la amistad

El logos argumentativo, que ha podido ser presentado como tránsito del logos inquisitivo al logos demostrativo, tiene una importancia que, sin embargo, excede la de esta caracterización cómoda. En primer lugar, porque es el vehículo que le permite al logos inquisitivo progresar en su avance de pregunta en pregunta; es a través de argumentos mediante los que se delimitan los presupuestos, ámbito y consecuencias de una pregunta que se puede prosperar hasta otra pregunta (o en todo caso, es mediante la argumentación como es preciso legitimar este avance hacia otra pregunta) que sea más grave, más profunda o más elevada: que determine mejor el problema que da que pensar. Es sabido que el problema del morir no tiene solución — pero sí cabe determinar qué es lo que está en juego en el problema de un modo mucho más atinado a como lo hace esta simple pregunta. Y es que tal vez no sean soluciones lo que busca el filósofo… Tal vez aquello a lo que la lucidez invita es a restituir, tras la asfixiante dogmática de las soluciones que nos acosan, el problema que las exige: esa Idea que da la medida de cuál es su sentido.

En segundo lugar, habría que afirmar que, si bien la voluntad de un logos demostrativo cala hondo en el filosofar hasta el punto que será acicate del surgimiento de la mayor parte de saberes positivos, no ha conseguido, sin embargo, carta de ciudadanía en la propia filosofía. Durante tiempo ha sido tópico escolar presentar a la filosofía en su estado actual como aquello que «todavía no es ciencia»: un residuo que escapa al logos plenamente demostrativo. Y no pretendemos afirmar de este modo el carácter retórico de la filosofía — pero sí que el ejercicio de la filosofía, tal como hoy podemos reconocerlo a lo largo de su historia, ha sido un ejercicio argumentativo. Desde este punto de vista, la pretensión de la filosofía por convertirse en Filosofía, por cerrarse armada en un discurso Uno (es decir, finito: con un momento soñado de cumplimiento en el que no pudiera decirse ya nada nuevo — nada

que no fuera repetición o consecuencia de algo establecido anteriormente) no pasa de ser una pretensión que contrasta fuertemente con su existencia plural en el espacio y a través del tiempo. La obstinación en construir la filosofía como un gran edificio sistemático, supliendo de este modo la ausencia de un logos demostrativo y presentándose así como presunto saber, resulta a menudo demasiado decepcionante como para merecer una ciega confianza.

El ejercicio de la filosofía se nos muestra así como un ejercicio argumentativo — entendiendo por tal, la selección y presentación de un conjunto de argumentos con los que se pretende dar razones a favor o en contra de una proposición o propuesta: acusar o defender, persuadir o disuadir. Y en este sentido, se distingue de la demostración como el argumento se distingue de la prueba. En un caso, el criterio es el valor de verdad, y su modelo último debería buscarse en la verdad matemática, enteramente autosuficiente (recuérdese el lema que Platón colocó en las puertas de su Academia: Que no entre nadie aquí sin saber geometría). En el otro caso, el criterio que regiría no sería tanto el valor de verdad cuanto algo como la «razonabilidad», si fuera posible hablar así, de un enunciado o de una decisión; algo que cambia su valor y modula su sentido, al convertir ese enunciado o esa decisión en algo que puede y quizá merezca ser pensado. Y henos aquí, de pronto, ante un ámbito específico: el de las razones (y es como si el término apareciera para ayudarnos a entender por qué Platón pensaba que para aprender filosofía había que saber geometría), que igualmente mandan en la filosofía como en la matemática. Tanto el logos griego como la ratio latina lo atestiguan así; y así lo debía tener presente García Bacca cuando traducía a Heráclito y vertía logos como cuenta-y-razón. Sea en el ámbito de los números o bien en el de las palabras las razones gozan de una soberbia neutralidad e independencia, no rinden cuentas sino ante sí mismas. En el caso de las matemáticas parece evidente, pero también es el caso de las razones verbales, también ellas pertenecen a un dominio de exterioridad al sujeto, ni que sea porque la prueba última de la validez de una argumentación depende directamente del consenso de un auditorio, supuesto o real; lo que limitaría su validez a un lapso histórico determinado.

Y es cierto que la retórica se sirve de las razones para sus fines tanto como la filosofía, ambas proceden mediante argumentos; pero lo que diferenciaría idealmente a la una de la otra es la distancia que separa a la persuasión y la elocuencia del asentimiento racional. Lo específico es que, en filosofía, los argumentos sean presentados, no con vistas a un auditorio concreto y apoyándolos en las peculiaridades que lo singularizan, sino que vayan dirigidos a un auditorio universal: es decir, aquel compuesto, en principio, por todos los hombres «razonables». Ésta es la distancia que, según se dice, separaba la argumentación socrática de la sofística — y también es ésta la diferencia que está en la base de la afirmación platónica de que la elocuencia de la filosofía debería «convencer a los mismos dioses».

En su quehacer argumentativo, el filósofo tiene a su disposición los mil recursos que le ofrece el ser del lenguaje — toda esa apretada colección de juegos y figuras de lenguaje que constituyen los acontecimientos lingüísticos que su estructura permite: puede así analizar, definir, ilustrar, dividir o incluir, establecer contradicciones o incompatibilidades, comparaciones o identidades, ligar o disociar, proponer relaciones de sucesión o de coexistencia... Son múltiples las posibilidades que se le ofrecen y sólo los hábitos escolares, doctrinarios o gremiales obligan a preferir tal forma de argumentación a cualquier otra. En realidad, la única regla que el filósofo debe cumplir para lograr el asentimiento racional de todo auditorio es negativa: evitar la petitio principii — entendiendo por tal el presuponer erróneamente algunas proposiciones como universalmente aceptadas. Esa es la tarea, y el riesgo, del filósofo cuando argumenta a la busca de ese consenso. Precisamente por ello, el sueño con una filosofía que fuera esa retórica perfecta capaz de «convencer a los mismos dioses», una filosofía que pudiera recoger el asentimiento racional de todo hombre razonable, ha dado origen a la noción de la filosofía como un pensar sin presupuestos — sería este discurso el que estaría totalmente inmune al riesgo de la petitio principii. En su ejercicio efectivo, sin embargo, parece más bien que el asentimiento racional encuentra su realización, no evitando cualquier presupuesto, sino apoyando la argumentación en los presupuestos compartidos — convencionalizando las verdades a partir de los prejuicios comunes. El que buena parte de la dinámica que mueve el devenir histórico de la filosofía se apoye en la

denuncia de los presupuestos del pensamiento anterior, parece dar pábulo a esta sospecha.

El auditorio universal compuesto por todos los hombres razonables no es sólo una entidad ideal, también es precaria. Porque es obvio que tal auditorio no está compuesto por todos los hombres, sino por los doctores de la Iglesia, del partido o del gremio, o por el consenso de los sabios, o por the many and the wise, o por la opinión pública... Cualquiera de estas instancias puede convertirse, por razones siempre externas al asunto del pensar, en modélico auditorio universal. Y lo que es más, el común de los hombres será o no razonable en la medida en que asienta a lo que desde este auditorio se haya establecido como consenso. Así, el sentido común que establece para cada cual la verdad de los hechos legisla el qué de lo que ocurre, la verdad de lo que son las cosas, operando como un auditorio «universal» interiorizado: sancionando el se dice de la convención. El sentido común parece invitarnos de este modo a invertir la máxima aristotélica según la cual es preciso comportarse con el amigo como consigo mismo — de lo que ahora se trataría es de comportarse con uno mismo como con el amigo.

Si esto fuera cierto, asentimiento racional y lucidez seguirían caminos dispares; estarían en una oposición análoga a la que establece Platón entre filia y eros: en un caso, nos hallaríamos ante la posición razonada de las verdades convencionales de la amistad; en el otro, frente a una voluntad de éxtasis, de huida, fuera de las solicitudes de cualquier se dice. A un lado tendríamos al sentido común intentando establecerse como filosofía — en el otro, al filósofo tratando de romper la Caverna de su conciencia empírica. Allí, las verdades de la amistad — y del lado de aquí: los amores del solitario.

La risa del cretense

Henos aquí ante la pretensión de construir una lógica de la predicación que permitiera al sentido común avanzar en el establecimiento de la verdad de los hechos, de la argumentación a la demostración; que permitiera unir los destinos de la verdad positiva del «(es verdad que) Patroclo ha muerto» con los de la verdad lógica de «Patroclo es mortal», en una misma empresa cómplice. Henos aquí ante la filosofía en el momento en que ésta abandona la forma interrogativa de su enunciación para cerrarse en un cuerpo de enunciados que siguen la forma «A es B» — y diciendo: «es conforme a la realidad que A es B», «es conforme a la ley que A es B»... Las verdades del sentido común se arman así en una compleja trabazón para establecer lo que son las cosas — y qué debe o no decirse sobre el qué de lo que son las cosas. No parece quedar espacio ya para la lucidez; no parece quedar espacio para interrogarse por el sentido de las cosas que pasan: ni siquiera pasan apenas, son. Y es eso que son lo que se nos dice que contiene el secreto de su pasar: si Patroclo ha muerto es en virtud de su condición de mortal, y es ese su «ser mortal» lo que satura por entero y acalla la pregunta por el sentido del morir, porque «es ley de vida». Todas las desazones que el problema de lo que (nos) ocurre levanta se diluyen ante los prestigios de la verdad, positiva y lógica, del sentido común: ¿qué nos queda entonces sino asentir? Y sin embargo, de entre sus mismas cenizas y ante este desafío, vemos cómo va a resurgir la lucidez, con un gesto malhumorado, impertinente — como Diógenes de Sínope, el Sócrates furioso, se burla de quienes pretenden demostrar la imposibilidad del movimiento; o de quienes se confunden en su intento por sentar una caracterización cerrada del qué que es el hombre: ¿bípedo implume o pollo desplumado? Y de nuevo, como antaño frente a los poetas, el filósofo denuncia que esa forma lógica y positiva de la verdad «miente muchas veces». Esta vez ante el sabio, el filósofo, solitario e intempestivo, reencuentra así su pasión inquisitiva de toda mentira; y la formula con toda sencillez, aunque entre carcajadas; dice

simplemente: «miento». Y toda la impostura de la forma lógica y positiva de la verdad se tambalea ante el peso de lo que ha sido preciso olvidar para constituirse como tal. Porque es posible que sea un poeta quien denuncie que los poetas mienten mucho; porque es posible decir «miento», incluso — pero no es posible tratar esta afirmación según los protocolos de la verdad positiva o lógica: «(es verdad que) miento» no puede sostenerse.

Y, de pronto, he aquí que todo lo que fue necesario olvidar en este tránsito hacia un modelo lógico y positivo de verdad que permitiera establecer a la filosofía como saber, aflora de nuevo a la superficie: porque el destierro de la veracidad y la verosimilitud, la reducción de la enunciación a enunciado, la duplicación implícita de todo enunciado según la fórmula «es conforme a la realidad o a la ley que...», la merma del logos interrogativo en beneficio del logos predicativo, sólo fue posible al precio de no pocas imposturas. El olvido del problema de la mentira fue una de ellas — y de una importancia no menor. Y he aquí que regresa como para cobrarse sus deudas: otra vez y de nuevo, el filósofo, presentándose como falaz, denuncia nuevas falacias; cuestiona la presunción incluso de una verdad en su forma lógica y positiva — mintiendo, desmiente.

Porque hay que poder decir, y al precio que sea, que afirmar que sólo la verdad de los hechos cuenta, y sólo ella merece ser contada, es mentira.

Sic

Hay que poder decir que las verdades de la vileza, de la maldad, de la indignidad o del terror, que las hay, son mentira. Hay que poder decirlo. Y sin embargo, todos hemos pasado, todos nosotros, bajo las horcas caudinas de la llamada «falacia naturalista»; hemos humillado la cabeza ante la contundencia de su dictamen: de los hechos no cabe deducir lógicamente los valores. Entonces, si nuestro mundo es todo y sólo un mundo de hechos, nada tiene sentido ni tampoco valor — aunque todo tenga precio, o porque todo tiene precio. El mundo positivo del sentido común no entiende de valores, si éstos no pueden ser ni determinados positivamente, ni deducidos lógicamente. En vano se pretenderá que la falacia naturalista no invalida la posibilidad teórica de cualquier discurso ético o estético, ni su dignidad; que, al contrario, lo que trataba era de reforzar esa posibilidad y esa dignidad — lo cierto es que, de hecho, la ética o la estética quedan sin fundamento en el mundo del sentido común: no tienen allí cabida los valores.

Y sin embargo, los hay — existen los valores. Aunque las más de las veces escapen al sentido común — como si vivieran en un mundo aparte. Y los esfuerzos del sentido común por reducirlos positivamente, por establecerlos con un rango análogo al de los hechos, por determinar la verdad de lo que son los valores, parecen condenados de antemano. Porque no se puede negociar del mismo modo el valor de la verdad que la verdad del valor: porque hay que poder decir que las verdades de la maldad son mentira. La pretensión del sentido común por apropiarse del dominio de los valores acabará por empujarle a una decisión fatal: buscar el asentimiento racional, el consenso de un pretendido auditorio universal para legitimar así una específica escala de valores — convencionalizar por tanto los prejuicios comunes. Al discurso que en adelante pretenda decir los valores no parece quedarle otra alternativa sino la de elevar lo normal a normativo — es decir, sancionar como fundamento implícito de toda moral el

procedimiento mismo que está en la base de todo asentimiento racional. Los valores así exaltados serán demasiado a menudo triviales, quedarán despojados de sus intensidades.

Y sin embargo, ante el acontecimiento, he aquí que el problema se desplaza. No es que de los acontecimientos sí quepa deducir valores, es que los acontecimientos se producen ante nosotros ya valorados — irrumpen con su valor a cuestas, como parte de su perfil. De los hechos no cabe deducir lógicamente ningún valor, es sabido — pero sí del modo como nos contamos las cosas que (nos) pasan. El modo como un individuo o una cultura determina el qué de lo que ocurre, de las cosas que pasan, conlleva ya de suyo lo que de valioso hay en este pasar. No parece así ser asunto del sentido común la cuestión de los valores — sino de la conciencia empírica, del saber narrativo.

La tutela que el sentido común puede y debe establecer alrededor de la conciencia empírica no debería ser tal como para asfixiarla, con la pretensión de suplantarla. Porque no es sólo la verdad de los hechos lo que cuenta, ni lo único que merece ser contado — sino también el sentido de las cosas que pasan. Sobre lo que es o no es verdad no hay disputa cuando se trata de hechos. Ante un problema determinado no hay sino una solución óptima posible — precisamente aquella que se corresponde con el modo como se ha determinado el sentido de lo que está en juego en el problema en cuestión. Aceptar que el único modo de determinar el qué de las cosas que pasan es estableciendo la verdad de lo que son las cosas, equivale a suplantar la conciencia empírica por el sentido común — equivale a aceptar que las verdades de la maldad o de la vileza cuentan tanto, y tanto merecen ser contadas, como las de la nobleza o la bondad. Pero no es de sentido común decir que hay que determinar el qué de las cosas que pasan como hechos — no es propio del sentido común, sino de un uso de la conciencia empírica que coloca la verdad de los hechos como máximo valor; de un uso del saber narrativo que relata el qué de lo que ocurre según unos marcos de verosimilitud que siguen lo establecido por los saberes positivos. Y la lucidez debería enfrentarse con la impostura de esta suplantación.

Érase una vez...

«El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales.» Esta afirmación con la que A. Gehlen comienza su obra capital, Der Mensch (1974), aparentemente inocua por trivial, plantea sin embargo, algunas exigencias graves en implicaciones — que nuestra lucidez debería poder asumir.

En primer lugar, se nos dice, eso que el hombre es depende directamente de una cierta manera de contarse lo que (le) ocurre — de un cierto modo de subsumir la proliferación de acontecimientos que envuelven su vida de hombre en una cadena narrativa. El modo como ante acontecimientos concretos los individuos se ponen en juego, se apropian de los acontecimientos mediante acciones, los igualan por el pensamiento, o los padecen como pasiones, depende directamente de una cierta estructura dramática implícita, dentro de la cual los acontecimientos cobrarán un valor y un sentido — serán precisamente lo que son y nos forzarán a vivirlos del modo como lo hacemos, como no podemos dejar de hacerlo. Lo propio de la conciencia empírica es llevar a cabo esta tarea — articular la trama de esta estructura dramática. Desde el punto de vista de la conciencia empírica, eso que somos consiste en una cierta manera de contarnos lo que (nos) pasa.

El modo como un individuo o una cultura se cuentan a sí mismos eso que (les) ocurre, condiciona decisivamente sus posibilidades y su modo de ponerse en juego ante el pasar de las cosas que pasan; orienta como un principio arquitectónico su cultura y su vida espiritual, ya sea a escala biográfica o cultural. Y si atendiéramos a esa estructura dramática que vertebra toda cultura, veríamos que el primer compromiso que nos impone tiene que ver con la opción que Gehlen nos presenta: ese relatarnos lo que (nos) pasa tendrá una u otra dirección según si establecemos en el lugar del origen, en el

érase una vez primordial, un don de Dios o una catástrofe biológica. Sentar el lugar del origen, decir lo que una vez era y de dónde proviene ese nuestro pasar, será así el empeño primero de todo saber narrativo.

Si retenemos los términos de esta alternativa («hijo de Dios» vs. «mono con suerte»), cabe destacar una diferencia en la clave narrativa que separa ambas propuestas: así, mientras la primera nos invita a contarnos aquello que nos ocurre según un relato que hallaría su verosimilitud en el paradigma religioso, la segunda buscaría la suya en los resultados de los saberes positivos. Sin embargo, no puede decirse que una afirmación esté más o mejor fundada que la otra, hablando en términos absolutos y en cuanto a su pretensión de verdad. Por supuesto que es posible decidir que una de las dos afirmaciones es más verosímil que la otra, incluso creerla más veraz — pero no hay modo de establecer cuál de las dos es más verdadera. Y es que la verdad, en su modo positivo, tiene que ver con el sentido común y con las teorías positivas que constituyen su culminación noble, pero no sirve sino a lo sumo para limitar negativamente el alcance de lo que la conciencia empírica establece como paradigma narrativo. El saber narrativo está literalmente más allá de lo que la verdad positiva puede alcanzar — porque su dominio es el del valor y el sentido. ¿Qué puede decirnos el saber positivo sino que somos un puñado de moléculas danzando en el cosmos, unos segundos arrojados al infinito? ¿Pero realmente somos eso: una verdad —o sólo comenzaremos a serlo de verdad a partir del momento en que la conciencia empírica lo asuma como horizonte de sentido y valor, y nos invite a contarnos desde esta perspectiva el qué de lo que nos ocurre? Pero entonces, cuando la conciencia empírica lo haya asumido ya no será una verdad del saber positivo, sino que constituirá el ámbito de sentido de un saber narrativo. Dicho de otro modo, el que actualmente el hombre busque, o no pueda dejar de buscar, en los saberes positivos un modo verosímil de contarse lo que le ocurre, no quiere decir que la narración resultante trascienda su condición de tal y sea portadora de una verdad o parte de un saber positivo. Seguirá siendo un relato — una hipótesis sobre la que arriesgar la vida, no una verdad positiva.

Este solapamiento de ambos dominios de saber es la impostura que

la lucidez se ve obligada a enfrentar hoy — la mentira que está por disolver. Y este nuevo ámbito que se ofrece al despoblador, al buscador de desiertos, viene a enlazar, en la promesa de un mismo éxtasis del desmentido, el polo arcaico de nuestra lucidez, su rostro griego, con su modo actual de ejercicio. Casi sin quererlo, nuestra inquisición va a tener que abandonar el suelo griego — aunque desde el principio han existido razones para sospechar que, bien a través de figuras y paisajes interpuestos, bien recurriendo de varios modos al érase una vez, nunca hemos dejado de preguntarnos por lo que realmente importa, desde el punto de vista de la lucidez: eso que (nos) ocurre.

Casi una parábola

Cuenta sir Evans-Pritchard, en un libro ilustre (Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande, 1976), un apunte de diálogo casi socrático en el que dos interlocutores, que podrían representar los puntos de vista del saber narrativo y el saber positivo respectivamente, aprestan sus mejores armas para dar cuenta de un mismo suceso, y tratando de dominar la incertidumbre que lo envuelve, determinan de modo dispar el qué de lo que realmente ha ocurrido. Al parecer, un granero de la aldea se ha derrumbado sobre un miembro de la comunidad azande que dormía su siesta a la sombra del mismo, causándole la muerte. Ante un acontecimiento inesperado como éste, ante la rotura de las expectativas que el orden habitual de los acontecimientos cotidianos prometía, el hombre zande responde apelando a la magia — decreta que se trata de un caso de brujería. Algún brujo debe haber usado de sus poderes para que haya ocurrido tal cosa; sólo así se explica la caída del granero, la muerte resultante y la identidad de la víctima. La respuesta que da Evans-Pritchard se nos presenta como prototipo de la comprensión positiva de los acontecimientos; su reducción a términos de hecho y el intento de determinar la verdad del hecho. Si el granero se ha hundido es porque su estructura estaba minada por las termitas; era, pues, probable que se derrumbara. Y dada la costumbre azande de buscar la sombra para sestear, era posible que alcanzara a alguno de ellos en su caída. El que la víctima fuera éste y no otro cualquiera de los habitantes del poblado no es sino una casualidad. Y es precisamente esta casualidad la que se niega desde el punto de vista de la magia, en la medida en que nos empuja al horror vacui del azar. Evidentemente, el hombre zande sabe por qué ha caído el granero — como sabe por qué la víctima se sentó bajo su amparo. Su pregunta se dirige hacia otro ámbito que excede la cuestión de la causalidad natural de las cosas o la responsabilidad de las acciones de las personas; su pregunta se dirige al sentido del pasar de las cosas que pasan. Quiere saber por qué ha coincidido la caída del

granero con la siesta de su vecino, y por qué ha tenido que ser precisamente él la víctima. Y si quiere saberlo es porque quiere creer en la necesidad de un acontecimiento que es mensajero de muerte; porque no puede aceptar un morir que irrumpe porque sí. Ante un acontecimiento de tamaña relevancia, la respuesta que apela al azar no es sólo, para el hombre zande, una manifestación de pueril ignorancia, es una cobardía — es algo más que falsa: es mentira. Porque de lo que se trata no es de comprender el acontecimiento, sino de saber qué hay que hacer para expiar este desorden, para evitar su repetición en el futuro. Así entendida, la magia se nos presentaría como una estrategia para dotar de significación social a los acontecimientos — un saber narrativo que ofrece pautas de comportamiento y modelos de inteligibilidad con los que enfrentarse al sentido del pasar de las cosas que pasan.

En el extremo opuesto, las respuestas del antropólogo nos ejemplifican explícitamente la opción positiva que ante la solicitud del acontecimiento ha llevado a cabo el pensamiento europeo: diseñar procedimientos de gestión y control cada vez más exhaustivos, tanto de los estados de las cosas como de los comportamientos de las personas. El sentido de las cosas que pasan se olvida en beneficio de una gestión del qué de lo que son las cosas. Se trata, pues, de elaborar saberes positivos que persigan lo más afinadamente posible los eslabones de cada cadena causal — renunciando, con el nombre de azar, a la pregunta por las intersecciones entre las diferentes series causales: se trata de coincidencias, cuya relevancia sería meramente estadística. Así, para nuestros saberes positivos, azar no sería sino el nombre con el que designamos la convergencia de series causales independientes. No es otra la clásica definición de Cournot.

Azar es, de este modo, el recurso por medio del cual negamos que sea legítimo suponer un sentido tras el pasar de las cosas, si este pasar no puede derivarse directamente del qué de lo que son las cosas. Ya a principios del siglo XVII, antes de que en Francia Descartes se aprestara a establecer el todo de la conciencia como sentido común, proponiendo, por medio de un relato, el método efectivo y positivo de la racionalidad; en España, Cervantes, también por medio de otro relato, llevará a cabo una crítica efectiva del pensamiento mágico: la narración, si se prefiere, de cómo el

pensamiento mágico ha dejado de ser la instancia que configura, para nosotros, la realidad como mundo. El Quijote es aquel ser irrisorio para quien no existen ni azar ni coincidencias: todo tiene sentido para él, demasiado sentido. El azar será así la palabra mágica por medio de la cual nos prohibimos el recurso a todo pensamiento mágico — la forma vacía que nos protege de lo que, a partir de ahora, va a ser llamado delirio.

Y es como si fuera esta posición paradójica del azar la que convirtiera en paradójico nuestro modo de enfrentarnos con el pasar de las cosas; incluso en su trama más menuda: aquellos acontecimientos que, como una lluvia fina, constituyen la vida de todos los días. Es cierto que la aventura europea de la libertad sólo se deja explicar por la negativa a aceptar la necesidad de lo que acontece, por la afirmación de la contingencia del futuro; pero es como si este movimiento no pudiera efectuarse sin contrapesarse continuamente a sí mismo. Si ante una catástrofe nos erguimos exigiendo mayores y más precisos controles, frente a las miles de minúsculas rutinas que embozan nuestra existencia, nos debatimos soñando con rasgar el velo para que asome una gota de luz. No se trata, otra vez, del sempiterno descontento que nos caracteriza — sino de un vicio estructural. Como tampoco es asunto de mera moda el auge actual de mánticas y para-religiones. Es evidentemente una reacción contra la racionalidad de los saberes positivos; pero es reacción contra un aspecto muy preciso: contra la pérdida del sentido, contra el anonimato que nos imponen. Es como si el que supiéramos cuántas personas morirán este fin de semana en accidente de automóvil, sin saber, sin poder saber quiénes serán, les quitara, a esas muertes, su porqué — hiciera de ese morir algo sin sentido.

Porque la interpretación positiva del acontecimiento, tal como es narrada por Evans-Pritchard, nos obliga a asumir que, aunque existan causas que pueden explicar por qué ocurren las cosas, éstas nos pasan porque sí. Y curiosamente son a la postre estas cosas que ocurren porque sí las que realmente cuentan, y merecen ser contadas — las que cuando nos contamos eso que es y ha sido nuestra vida, forman los momentos mayores que articulan, como un destino, la trama narrativa de nuestra biografía. Son encuentros, catástrofes, imprevistos, casualidades, contratiempos, coincidencias

y sorpresas que parecen dotadas de una extraña necesidad — hasta el punto de que acaban por dibujar un rostro, el nuestro, el de cada cual, en esa forma vacía que los saberes positivos llaman azar.

Llega el de la Triste Figura

No resulta nada difícil recordar su aspecto: el cuerpo enjuto, mostacho y perilla al uso de los hidalgos, pero lanza y albarda, y una bacía a guisa de yelmo — todo ello a lomos de un flaco rocín y cabalgando entre sus atónitos coetáneos, como un fantasma venido de más allá de los tiempos. Sí, él es el de la Triste Figura; nuestro héroe nacional. Y he aquí que agitando este tierno y ridículo espantajo ante sus contemporáneos, Cervantes va a cerrar de un portazo lo que suele reconocerse como una etapa histórica, al tiempo que instituirá una nueva forma de contar lo que (nos) pasa, otro modo de contárnoslo: la forma novela. En virtud de lo primero, se nos invita a extraer de la realidad los contenidos narrativos añadidos, todas esas imposturas suplementarias que son fruto de un largo tiempo de degradación de inercias literarias — se nos invita entonces a ver la realidad «tal cual es». Es como si de nuevo se nos dijera que los poetas mienten mucho. El crédito concedido a las leyendas, hasta el punto de pretender reconocer los sucesos novelescos en la vida de cada día, será ahora un signo de locura. El cerebro del Quijote (su seso, se nos dice) se secó por obra de su entrega incondicional a las «verdades» de los relatos arcaicos. En adelante, sólo deberá concederse crédito al sanchopancesco dictamen del sentido común: la verdad contable de los hechos. En realidad, en la credulidad del Quijote hay también, en cierto sentido, algo de moderno, y tal vez en ello resida su locura: su modo de leer ya no es el ejercicio de una mirada que ensueña ante las leyendas, en tanto que cosas para ser leídas, sino que toma al pie de la letra, como cosas para ser vividas y tal cual, los antiguos relatos — como si lo que éstos nos contaran fuera la verdad de los hechos. Como si — pero demasiado como si. Solamente que ahora el mundo no es ese lugar mágico en el que cada acontecimiento tiene su sentido: es simplemente banal. Al parecer, se trata de comer y dormir, trabajar y holgar — y tal vez soñar con una bolsa bien repleta de monedas: el resto no es sino locura. Lo novelesco, en el sentido arcaico propio a las andanzas de las caballerías, nada

tiene que ver con la realidad.

Sin embargo, esta crítica será también ocasión para sentar un nuevo sentido del término «novelesco», su aspecto moderno; ya no crítico sino positivo. Y es que también se nos propone allí un orden totalmente distinto de acontecimientos, otro umbral de conciencia empírica, desde el que determinar el qué de lo que ocurre; el umbral que se corresponde con un nuevo héroe: el héroe del libre arbitrio, ese hombre responsable de sus actos de quien se nos relatan las tareas de transformación de la realidad a la medida de sus deseos, necesidades e intereses. Héroe será, así y ahora, aquél capaz de convertir los acontecimientos en acciones — aquél capaz de hacer del suyo un mundo de puras acciones. Puede entenderse esta transformación de la realidad como la búsqueda por el héroe del propio destino (destino que puede adoptar la forma rapaz del botín, o la ascensión social, como en Balzac; o la espiritualizada persecución del fondo último de la verdad de la existencia, como en Dostoievski, por ejemplo), una propuesta de sentido para los acontecimientos que ocurren, si se quiere; siempre y cuando entendamos que ese botín, destino o sentido dependen exclusivamente de la idea que el personaje se hace de sí mismo y del mundo con el que se mide.

Con la forma novela, el saber narrativo parece hacer sufrir al acontecimiento un movimiento en cierto modo análogo, complementario, al del saber positivo: si a éste sólo le importa el acontecimiento en cuanto puede ser determinado como hecho, a aquél le incumbe tan sólo en la medida en que es ocasión o resultado de una acción. El acontecimiento será así mero hecho, o haz y envés de la acción — asignable siempre a la causalidad natural de las cosas o a la responsabilidad de las acciones de las personas. Evidentemente, esto no es algo nuevo, pero sí es la culminación y el cierre de una antigua tendencia en una clausura ahora perfecta — que, ella sí, será nueva en su pretensión de saturar el todo de lo real. Lo nuevo será precisamente esta pretensión.

Ya la estrategia del pensamiento mágico llevaba consigo algo así como la necesidad de atribuir el sentido de los acontecimientos a una determinada responsabilidad («otra» si se quiere, pero responsabilidad al fin y al cabo). Como si lo importante, se podría

decir, fuera sortear la pregunta por el sentido de los acontecimientos, por el pasar de las cosas que pasan; atribuyéndolos a alguna instancia responsable, sea cual fuere. Si Dios cuenta algo, es siempre como Señor de los Acontecimientos; esto parece desde antiguo fuera de toda disputa. Y sin embargo, ahora este movimiento de atribución del acontecimiento parece llegar a su último extremo en el que éste acaba por diluirse — y hay que optar entre hechos, acciones o casualidades: estas son todas y sólo las cosas que pasan. Algo como esto es lo que, al parecer, nos está comenzando a decir el de la Triste Figura.

La lucidez final del Quijote no es sino el reconocimiento de su derrota — de la banalidad de toda forma de existencia, y de la bondad de esta banalidad. Nunca debió haber deseado ser andante ni caballero; porque ese orden de acontecimientos, desde el que ocurre lo propio de los caballeros, ha perecido ya y, por obra de una generalizada complicidad, es algo que sólo pervive en las novelas antiguas. Nunca debió el de la Triste Figura, se nos dice, ser nómada ni desearlo — que en ese deseo ronda la locura. Debería haberle bastado con ser libre; porque lo que ahora ocurre son los acontecimientos propios de los hombres libres: tan sólo hechos y acciones, nada más. Y curiosamente, aunque perteneciendo a ámbitos de inteligibilidad disímiles, ambos términos significan, y aluden, a lo mismo.

Sueños de un visionario

En 1776, Kant publicó anónimamente un panfleto titulado Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica. En este texto, Kant atacará con menosprecio y saña inusitados la obra del autor sueco Emanuel Swedenborg, poniendo en obra una colección de argumentos bajo los que late la tesis de que la razón es la facultad que debe imponer al pensamiento los límites de lo pensable, y a la experiencia los marcos de toda «experiencia posible» — posición que La crítica de la razón pura, comenzada a escribir poco después de la publicación de este libelo, desplegará y diversificará, como es sabido. Aquí, la contraseña de siempre, el emblema de ese complot que inaugura el quehacer del filósofo según la cual «los poetas mienten mucho» alcanzará a la pretensión metafísica misma; y va a colocar a su objeto fuera de los marcos de toda experiencia posible. Las aduanas que, de hecho, el nuevo orden social ha impuesto, criminalizando como locura cualquier forma de experiencia de lo real distinta a la positiva, he aquí que son sancionadas por la misma filosofía, empeñada en elevar las verdades del sentido común a verdades de la razón: mero pensamiento de lo Mismo. La tarea iniciada por Descartes halla de este modo aquí su cumplimiento: el genérico «ce sont des fous…» dirigido por Descartes a quienes se ubican extramuros del sentido común, se precisa ahora de un modo notorio: Kant denunciará en su libelo a Swedenborg como loco; y directamente, con su nombre y apellidos — aunque lo haga desde el anonimato.

Léase con atención esta sentencia (y no debe quitarse siquiera un ápice a las connotaciones siniestras del término): «No se puede adquirir un conocimiento intuitivo del otro mundo sin sacrificar una parte del entendimiento que nos es necesario para éste». Según Kant, hay pues otro mundo; y el sentido del pasar de las cosas que pasan queda del otro lado: más allá. Y basta, por lo visto, con el sentido común para vivir en éste — pero para ello es preciso que el sentido común lo sature por entero. Y lo curioso de esta afirmación

es que no niega la posibilidad de un conocimiento de lo puramente inteligible (o si se quiere, la posibilidad de que el conocimiento que el hombre tiene del mundo siga otras vías que las impuestas por Newton), sino que se afirma la exigencia de una cierta economía del conocer. El mundo parece haberse vuelto tan complejo que todos los esfuerzos deben concentrarse en un solo frente. Todo nuestro conocimiento debe aplicarse a una única tarea: sobrevivir — tratar de medirnos victoriosamente con el qué de lo que son las cosas. Henos aquí de nuevo ante la vieja consigna, la verdad del escudero: comer y dormir, trabajar y holgar...

Las últimas frases de su opúsculo es posible que no sean sino una muestra de humor alemán; pero, leídas dos veces, no puede por menos que sobrecogernos lo que allí se anuncia, y el tono con el que se enuncia: «La razón humana no ha recibido las alas que necesitaría para atravesar las nubes tan altas que ocultan a nuestros ojos los secretos del otro mundo, y a estas gentes curiosas, tan deseosas de informarse de lo que allí ocurre, podría dárseles esta respuesta, simplista pero muy natural: que lo más sensato es tener paciencia hasta que sea el momento de ir allí». La vieja Caverna de la que nos hablaba Platón verá así cegada su salida, como un sepulcro: ecos, cadenas y sombras constituirán en adelante la auténtica realidad positiva de eso que es el animal humano — un orden nuevo roto tan sólo por lo que ahora ya es el aullido desgarrado de quienes, llevados por un viento llamado en adelante locura, escarban con sus uñas la salida tabicada, sedientos de luz.

La lógica de la ilusión

No hay duda en que deben leerse atentamente las críticas que W. Benjamín dirige al concepto kantiano de «experiencia»; y no sólo porque buena parte del magnífico quehacer de aquel autor halle su sólido sustento en esta crítica, sino también por el modo como nos muestra que las agonías del orden de los valores en el mundo contemporáneo hallan en este concepto su condición de posibilidad. La reivindicación benjaminiana de lo narrativo no puede hacerse así sino en pugna con las aduanas kantianas. Y en esta pugna, Kant nos mostrará un rostro insólitamente terco, a menudo demasiado intolerante como para ser el de un filósofo.

Bien está que Kant cierre filas, en la Dialéctica, contra las ilusiones de toda metafísica trascendente; bien está que se empeñe en acabar con la posibilidad de cualquier discurso dogmático, declarando a las Ideas ficciones reguladoras, estableciendo la lógica de la ilusión metafísica y sus paralogismos. Bien está acabar de una vez por todas con tanto trasunto teológico, con tanto discurso frailuno. Sin embargo, si la tarea del filósofo no fuera tanto ni tan obviamente conocer o saber, sino pensar, no sería tan fácil desestimar estos dominios: porque entonces habría que decir que no hay propiamente un saber filosófico, sino tan sólo un saber positivo propio del sentido común, mediante el que se establece la verdad del qué de lo que son las cosas, y, en el otro extremo, un saber narrativo propio de la conciencia empírica, mediante el que se determina el sentido del pasar de las cosas que pasan. Y que ambos se solicitan y exigen mutuamente; aunque pertenezcan a rangos de estatuto dispar. Y que lo propio del filósofo es entonces el ejercicio de la lucidez sobre las presunciones de ambos saberes, y de sus mutuas relaciones.

Según es sabido, la Analítica kantiana establecerá las condiciones de experiencia propias del saber positivo. Y a continuación y en consecuencia, la Dialéctica negará el rango de saber a los objetos de

la metafísica trascendente, dado que éstos no son determinables según las condiciones de experiencia establecidas anteriormente, es decir: las del saber positivo. Pero al llegar a este punto de tránsito algo chirría — como el anuncio de un paso en falso. Porque estos objetos no pertenecen al saber positivo, sino que son propios del saber narrativo. Desde ellos y con ellos, la conciencia empírica establece el sentido del pasar de las cosas que pasan. Y no puede decirse que este sentido sea verdadero o falso, sino que está más allá, en un espacio anterior y previo y que está bien que esté más allá, porque así debe ser. Al igual como lo nouménico está más allá del alcance de cualquier saber positivo; lo que no obsta, ni siquiera en el mismo Kant, para que sí pueda decirse algo acerca de lo nouménico, aunque este decir no sea ni pueda ser el del sentido común. A despecho de todas las interdicciones habidas y por haber, el saber narrativo, a menudo parece no hablar de otra cosa. Cuando se destaca el carácter mítico de lo nouménico, ¿qué se está diciendo: que el noúmeno es un mito — o que el noúmeno no es sino el mito? ¿Acaso no sospechamos demasiado a menudo que cada época, y cada cual, tiene precisamente el orden nouménico que se merece — y sólo éste?

Desde una mirada esquinada como ésta, lo que Kant hace es ratificar la sustitución de la tarea del pensar por la del saber, y equiparar éste a saber positivo; y cerrar así toda vía de acceso de la conciencia empírica al acontecimiento e imponerle como único marco de experiencia posible la verdad de los hechos. Y está claro que las célebres preguntas troncales del Kant de la Lógica, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, son excesivas para poder ser determinadas positivamente; como está claro también que sus correlatos metafísico-trascendentales, las Ideas de Mundo, Alma y Dios, superan ampliamente el marco de experiencia posible puesto por el sentido común. Pero es que tales Ideas, y podríamos decir que las Ideas en general, como lo nouménico, no viven en y de los saberes positivos, sino en y de los saberes narrativos. Que las Ideas son narraciones, y narraciones de la propia Naturaleza — ya lo indicó, y de modo inequívoco, aquel pulidor de lentes llamado Spinoza. Porque la Idea es aquella instancia recurrente y eterna que da forma al qué de lo que ocurre en cada acontecimiento — y que será determinada en su sentido por el saber narrativo al establecer lo que ocurre como acontecimiento;

y que será interrogada, en tanto que problema, por el filósofo en la busca de una lucidez que sólo hallaría cumplimiento en la visión de las Ideas mismas, desplegándose como en su puro acontecer. Así, la sumisión del todo de la conciencia empírica al sentido común, bajo la amenaza de ser criminalizada como locura, parece escamotearle al filósofo el sentido de su quehacer: su pasión por el más allá de la lucidez.

Mundo, Alma, Dios es obvio que han sido piezas maestras de todo saber narrativo, con las que era posible determinar, en una u otra dirección, el sentido del pasar de las cosas que pasan. Al vaciar estos términos de toda certeza, la conciencia empírica se va a ver obligada, por la presión del sentido común, a sustituirlos por otros — de un rango totalmente distinto, y para los que ya no contará el problema del sentido (de las cosas que pasan), sino la verdad (de lo que son las cosas). Y a partir de entonces sí será ya posible decir que eso que somos es una verdad, y sólo una verdad — algo sin sentido. Y que sólo la respuesta positiva a la pregunta por ¿qué es el hombre? permitiría contestar, en la medida en que las compendia, las otras tres grandes cuestiones kantianas. El tribunal de la razón es, pues, ante todo, tribunal — y sin metáfora alguna.

¿Que cómo puede contestarse a la pregunta de qué es el hombre? Léase la Antropología en sentido pragmático de Kant y se comprobará la extrema indigencia de lo que el sentido común puede decir acerca del animal humano — y la pobreza futura a la que nos condena…

Excessere omnes…

Y es obvio que estamos haciendo de Kant tan sólo un emblema que no le hace justicia como pensador; es obvio que no es responsable al respecto sino de haber elevado lo que ya podían ser las verdades del sentido común de la época al rango de verdades de la razón. Y sin embargo es, en cierto sentido, un emblema perfecto — por la limpidez como están escritos en sus páginas algunos de los desastres futuros. Por el modo como parece levantar testamento idóneo para todos los tiempos póstumos que estaban por venir y que son hoy los nuestros. Por el modo como recoge el testigo platónico y lo arroja al futuro reducido ahora a su esquema esencial: geometría del puro hueso, desprovista de calor ninguno.

Dios va a convertirse en un interrogante monumental, un lugar vacío a rellenar, de modo interesado u obtuso, por entidades que puedan funcionar como garantes del pasar de los acontecimientos — y tanto valdrá para ello la Naturaleza como el Mercado, o el Poder o el Deseo... Porque son instancias como estas las que, supliendo al Señor de los Acontecimientos, están para funcionar como clave de bóveda última ante la que hacer dimitir toda pretensión de sentido; están para acallar cualquier pregunta por el acontecimiento. Pero los dioses permitían reconocer y nombrar órdenes de acontecimientos que, en adelante, quedarán, porque deben quedar, fuera de toda experiencia posible — y con el tiempo, acabaremos preguntándonos, ante determinados términos, qué pudieron significar: a qué tipos de experiencia debían corresponderse. ¿Qué pudo ser la experiencia religiosa — y qué lo sagrado? ¿De qué modo vivían sus días aquellas gentes a las que les ocurrían tales cosas? No nos quedará otro recurso entonces, para matar la desazón, sino afirmar que antaño vivían engañados.

De modo análogo, podríamos decir que antaño los humanos tenían Alma — un alma que se medía con el pasar de los acontecimientos en busca de su destino: aquel que debía devolverle con su promesa

de sentido inminente, el irreversible tiempo perdido. Y añadir que, a partir de ahora, ya no va a existir tal cosa llamada alma; que se nos va a hacer hasta tal punto extraña que no podremos dejar de preguntarnos qué pudo haber sido tal cosa, un hombre con alma. ¿Cómo se deben vivir entonces las horas de vida? Porque hoy ese antiguo vacío está sustituido por otra realidad que funciona como tal: el organismo, como quiere Kant; o la subjetividad, al modo contemporáneo. Pero es una instancia que pertenece sólo y por entero a esa verdad que somos, que no nos puede decir sino que funcionamos así — pero que nada sabe del sentido de las cosas que (nos) pasan. Ante la memoria de aquellos hombres con alma, ¿qué nos queda sino el recurso a decir que vivían engañados?

Y lo mismo podría decirse de la tercera gran Idea kantiana: el Mundo. ¿Qué se hizo de aquel espacio, ámbito de sentido de todo acontecer — cerrado por unos relatos que ajustaban en un orden simbólico hasta la más mínima de sus fisuras? ¿Qué se hizo de esa Idea, instancia vertebradora de toda Cultura? Habrá que admitir que ya no hay Mundo para nosotros; que ya no existe ese ámbito de sentido, ni nos aguarda una promesa de futuro como Cultura. ¿Cómo debía vivirse el pasar de los años de la vida en un Mundo? Quién sabe: hoy vivimos sólo y por entero en la realidad — en un complejo de hechos cuyo funcionamiento es en principio determinable, pero que ante la pregunta por el sentido no nos ofrece sino un relato lleno de ruido y furia, y contado por un idiota. ¿Qué nos queda por decir entonces ante la imagen de las viejas Culturas, ante su perfecto y cerrado orden simbólico? No nos queda sino hablar del progreso: hipostasiar el progreso tecnológico a la categoría de Progreso absoluto; qué duda cabe que hoy funcionan mejor las cosas: qué importa que no tengan ningún sentido. Hay que desmitificar como falaz también ese sentido de los antiguos Mundos — ¿qué podemos hacer sino afirmar que antaño vivían engañados?

Tal vez no nos quede sino celebrarlo o, como Virgilio, lamentar la fuga de todos los dioses que eran sostén del imperio. Y con todo, lo terrible no es que, como dioses despavoridos que huyen de un panteón en ruinas, las Ideas de Dios, Alma y Mundo hayan desaparecido; que el sentido común nos haya obligado a dimitir de toda conciencia empírica. Lo terrible es que se juegue con algo

demasiado parecido a la nostalgia— que se pretenda hacer pasar lo civilizador como Cultura, y lo agónico como inaugural: que se supere, y que con ello nos superemos nosotros también, pero sólo lo que se sustituye. Lo terrible es que se nos empuje a asumir que el Mercado es (como) Dios; que la subjetividad es (como) el Alma; o que la realidad es (como) el Mundo: que el sentido común haya suplantado la conciencia empírica; y que el saber positivo se haga pasar por saber narrativo también. Que se nos diga que el sentido del pasar de las cosas que pasan hay que buscarlo del lado de la verdad de los hechos — en su funcionamiento.

La era del recelo

Es como si la Edad Moderna se inaugurara con la denuncia de una nueva mendacidad, de una nueva forma o dimensión de la mentira. Como si el polo moderno del ejercicio de la lucidez actualizara las arcaicas inquisiciones de la mentira, aquella búsqueda del éxtasis del desmentido, desplazando su dirección. Antaño era algo como la verdad de los poetas lo que debía someterse al interrogar filosófico: los saberes narrativos del mito. Todos los se dice que acompañaban al pasar de las cosas como el sello de su presunto sentido eran cuestionados por las malevolencias de un ¿y si...?, de un ¿por qué... y no más bien...? El filósofo mostraba de este modo, con preguntas como éstas, el carácter ilusorio o ficticio de las propuestas de sentido del saber narrativo: nos las presentaba como una opción entre tantas — desvelaba lo que de parcial, condicionado o aleatorio se escondía bajo lo absoluto de sus pretensiones. Y quizá, ante tantos juegos como el saber narrativo mostraba, había en el filósofo también una cierta aspiración a cerrarlos en uno solo de rango superior y que los trascendiera de algún modo a todos: ese juego de todos los juegos denominado sabiduría. Porque es posible que, quizá, tal modo de relatarnos el pasar de las cosas que pasan nos ofreciera una rica y feliz memoria en la que reconocernos; o que fuera el suyo un hermoso proyecto de vida memorable, pero, ¿y más allá? ¿Es que acaso no es posible darle a la existencia ese pulso de atemporalidad que sería su auténtico sentido — o es que todo se reduce a pasar como las cosas pasan, sin poder ver ese mismo pasar: sin estar verdaderamente a la altura de las cosas que pasan?

De este modo, el sentido del pasar de las cosas que pasan, la Idea que éstas encarnaban en uno de los aspectos de su eterna recurrencia, parecía ofrecerse una y otra vez al filósofo como Problema: algo que está continuamente por determinar. ¿Qué es el morir? — se preguntaba entonces, y de mil modos, el filósofo…

Podríamos decir que la Edad Moderna se inicia con una decidida y

progresiva tendencia a la epistemologización de todo saber — merced a la cual, el saber positivo alcanzaría los prestigios que conocemos, y lo narrativo debería dimitir de toda pretensión al respecto. O podríamos decir también que en el inicio está el descubrimiento de la radical finitud de lo humano, por medio del cual el hombre pasa a ser una verdad a realizar (objeto de saber — sujeto de libertad) — que puede que haya dejado de tener sentido, pero que, y tal vez gracias a ello, ha comenzado a tener un funcionamiento a emancipar: mediante el conocimiento y la acción. Podríamos aludir incluso al carácter formal de la propuesta ética kantiana, y a sus consecuencias; o a la aparición del sujeto trascendental... Pero quizá tales y tantos árboles no nos permitieran ver el bosque. Quizá, si desde el presente nos asomamos a los cimientos decimonónicos que fueron nuestra condición de posibilidad, son otras las evidencias que se nos imponen: aún más gruesas, pero mucho más hirientes. Y es que lo que, desde entonces, la lucidez nos está urgiendo a considerar, el nuevo trayecto a cumplir en la denuncia de toda mentira, adopta otro signo completamente distinto.

Aquello que Marx, Nietzsche y Freud, por no abandonar el ámbito de los tópicos que ha sido hasta ahora el nuestro, nos empujan a asumir es la insidiosa presencia de un nuevo tipo de mentira, duro y simple: que los hombres se mienten a sí mismos; que nos mentimos a nosotros mismos. Que la conciencia empírica no es ni puede ser, en principio, el hogar de la verdad, de esa verdad que somos. Que esa verdad que somos es obligado que nos sea ajena. Y he aquí que ante nosotros se va a abrir la interminable tarea de desconfiar, hasta donde nos lo permitan nuestro coraje y nuestras fuerzas, de ese presunto «nosotros mismos».

En adelante, esa unidad de sentido denominada Mundo y que hoy reconocemos como realidad, va a hallar la verdad de la trama de sus funcionamientos en un dominio de hechos positivos que se encuadran bajo el término trabajo. Y será mentir, y mentirnos a nosotros mismos, seguir leyendo como la épica del Mundo, lo que desde ahora sabemos que no es sino la vida del trabajo — y lo que es más, ignorarlo no será inocente: porque disfrazar como Mundo lo que es la realidad del trabajo es, se nos dice, la raíz de las astucias que encubren la explotación efectiva del hombre por el hombre — y

de ahí, los cien paisajes de la miseria, el hambre, el terror y la humillación.

Y aquella unidad de sentido denominada Alma y que hoy no podemos reconocer sino como organismo o subjetividad, va a señalarnos el lugar donde reside la verdad de la trama de sus funcionamientos en otro dominio de hechos positivos: la vida. Y será mentir, y mentirnos a nosotros mismos, seguir leyendo como épica del Alma lo que desde ahora sabemos que no es sino el trabajo de la vida — el despliegue de todos los flujos del deseo. Y también aquí ignorarlo será sospechoso: porque disfrazar como Alma lo que es la realidad del deseo es, se nos dice, la raíz de las astucias mediante las que la represión empuja a los sujetos a actuar en contra de sí mismos — y de ahí, los cien rostros, abotagados o descompuestos, de todas las locuras.

Y también la solemne declaración nietzscheana de la Muerte de Dios nos va a emplazar ante la obligación de ser absolutamente modernos — donde serlo quiere decir querellarnos con la automentira que a lo largo de la historia nos ha constituido como hijos de Dios: a su imagen y semejanza. Y también aquí la clave secreta que nos permitirá disolver esa falacia, mostrándonos la verdad de la trama de su funcionamiento, deberíamos buscarla en otro dominio de hechos positivos: en el lenguaje — en el corazón encubierto de su funcionamiento metafórico. Y es que hemos creído en Dios porque hemos creído en la Gramática. Y también ahora este autoengaño será sospechoso: porque es primer motor de un movimiento que empuja a nuestra Cultura hacia el desastre: a la decadencia, al nihilismo.

Así, la nueva mentira que se cierne como un desafío a la lucidez contemporánea va a adoptar ahora esta forma: que los hombres se mienten a sí mismos — imponiéndonos la obligación de un recelo ahora absoluto. Y si tan paradójica formulación resulta posible (porque está claro que uno puede errar, es sabido — pero, ¿cómo es posible mentirse a uno mismo?), es debido al carácter eminentemente falaz de toda conciencia empírica. Según esta nueva mentira, las representaciones mayores que sirven de marco al saber narrativo propio de la conciencia empírica, tales como las Ideas de Alma, Mundo o Dios, encubren con su embaucadora promesa de

sentido el funcionamiento efectivo de otras instancias, tales como el trabajo, la vida o el lenguaje, en cuya verdad positiva residiría el secreto último de eso que somos.

Die Dichter lügen zu viel

Y sin embargo, aquí, como en Platón, de nuevo nos hallamos ante la misma paradoja — que la pretendida reducción de las instancias narrativas de sentido, tales como Mundo, Alma o Dios, a instancias positivas de funcionamiento como el trabajo, la vida, o el lenguaje, no se realiza de modo cerrado, cumplido y cabal ni siquiera en su más soberbio momento inaugural: en Marx, en Freud, o en Nietzsche. Que no se trata de una operación tan simple la de disolver la pregunta por el sentido de los acontecimientos en beneficio del establecimiento de la verdad de los hechos. Que no parece posible desmentir sin reintroducir, a otro nivel, una nueva mentira — que el saber positivo desde el que se pretendía expulsar extramuros a todo saber narrativo termina por ocupar finalmente su puesto: acaba prometiendo también, de modo abierto o encubierto, un sentido para el pasar de las cosas que pasan.

Porque en Marx, la reducción del sentido del Mundo al funcionamiento del trabajo no puede llevarse a cabo sin la propuesta de un renovado sentido — el del Mundo del Trabajo emancipado: sociedad sin clases, sin expropiación ni explotación del hombre por el hombre. Porque sus críticas a las representaciones de la conciencia empírica no pueden realizarse sin la propuesta de una nueva forma de conciencia empírica: la conciencia de clase frente a todas las formas de falsa conciencia — el modo correcto de narrar(nos) lo que (nos) pasa en la medida en que se ajusta a la verdad de los hechos. Que, en definitiva, no puede darse su crítica y desmentido positivo a las narraciones anteriores sin proponernos otra narración — llamada en este caso a reescribir la historia. Que la importancia de Marx no estriba tanto en haber establecido la historia como saber positivo como por su afirmación de que la historia debe ser narrada desde el punto de vista de las víctimas. Y es desde un saber narrativo que determina de este modo y no de cualquier otro el sentido del pasar de las cosas que pasan, desde donde pueden establecerse los criterios para determinar la verdad

de los hechos.

Y en Freud, la reducción del sentido del Alma al funcionamiento de la vida o el deseo tampoco puede llevarse a cabo sin que a la vez nos proponga otro umbral de sentido — el de un Alma del Deseo: aquella que se juega todo su ser tal en el viejo teatro de Edipo. Porque sus críticas a las representaciones de la conciencia empírica no pueden darse sin la propuesta de una nueva forma de conciencia — ésa en la que todo lo que era ello se ha convertido en yo: el modo correcto de narrarnos lo que (nos) pasa, en la medida en que se ajusta a las exigencias del sentido común. Que, en definitiva, no puede darse su crítica y desmentido positivo a las narraciones anteriores sin proponernos también otra narración — llamada en este caso a reescribir nuestra memoria. Que la importancia de Freud no reside tanto en el establecimiento de un acceso a la memoria positiva de nuestro inconsciente como en su afirmación de la necesidad de recuperar un modo de narrar(nos) eso que nos pasa y somos que no nos empuje a actuar contra nosotros mismos. Y es desde un saber narrativo que determina de este modo y no de cualquier otro el sentido del pasar de las cosas que pasan, desde donde pueden establecerse los criterios para determinar la verdad de los hechos.

Así, tanto Freud como Marx, van a proponernos también, en última instancia, un modelo de saber narrativo con el que reconstruir el sentido del pasar de las cosas que pasan — como memoria o como historia. Ambos van a proponernos también otro umbral de conciencia empírica que nos abrirá al pasar de un orden de acontecimientos específico. Y es desde este umbral de conciencia, desde este saber narrativo, que términos como «alienación», «pulsión», «ideología», «super-yo», «modo de producción» o «inconsciente» pueden aspirar al estatuto de términos positivos, es decir, a ser contrastados como la verdad de los hechos.

Frente a ambos, Nietzsche es un caso diferente — y habría que buscar su diferencia en la misma índole de la instancia a la que se remite: al modo de positividad del lenguaje. Porque su positividad es otra que la del trabajo, incluso otra que la de la vida entendida como conatus: es la vieja positividad del logos, que parece que en su ser tal reside precisamente el hogar mismo del sentido. Porque a

su denuncia de que los hombres se mienten a sí mismos, Nietzsche añade que es necesario que se mientan a sí mismos — que es imposible salir de esta automentira, que es constitutiva del mismo ser del lenguaje. Que es imposible habitar en la Verdad — que la Verdad mata: es silencio, catatonia o muerte. Y es que el lenguaje entero no está hecho sino de maneras de hablar; un entramado de ficciones que pretenden ponerse positivamente. Y es preciso arremeter contra ellas con el filosofar del martillo; y es preciso porque no todas las mentiras valen lo mismo: no son las mismas las mentiras del arte que las de la maldad. Y hay grandeza y altura cuando Nietzsche coge el problema de la mentira así, por los cuernos: porque la mentira tiene que ver entonces con el sentido y el valor, y no con la verdad — podríamos decir. O dicho de otro modo: que no se trata de decir que las verdades del arte son bellas y las verdades de la maldad malas, como quisiera el sentido común — sino apuntar al umbral de conciencia empírica que se expresa en tales verdades, y afirmar entonces que las verdades del arte son veraces, y las de la maldad, mentira. Que en unas se nos ofrece el acceso a un umbral de conciencia superior, a un orden de acontecimientos posible en el que el sentido del pasar de las cosas que pasan parece mostrar de modo casi transparente la Idea que éstas encarnan en su recurrencia eterna. Y que las otras no pueden darse sin violentar el orden del acontecer; sin brutalizar la conciencia empírica en su vuelo más bajo y obtuso; sin velar la Idea que constituye el sentido de ese pasar de las cosas que pasan. Que las unas nos invitan a multiplicar por mil nuestra mirada y ver la Idea en tanto que Problema — que las otras no saben sino de la mirada única, y del ganar y el perder propios de la economía de la acción.

Todo el quehacer filosófico de Nietzsche se deja presentar así como el ejercicio de unas maneras de hablar; filosofía del estilo a la medida del filósofo artista. Y desde la propuesta de una transvaloración de todos los valores a la promesa del Superhombre, vemos en obra un intento por proponer otro modo de narrarnos el qué de las cosas que pasan — unos modos de determinar el sentido de los acontecimientos que se acercará a la veracidad del arte. Será, y a sabiendas, otra mentira fecunda — pero orientada a elevar el umbral de conciencia, los órdenes de acontecimientos en los que Europa cumple su existencia: es la búsqueda de una mentira

superior.

Pero he aquí que, en ocasiones, la fecundidad de esta mentira va a ser muy otra a la pretendida. Y es que hoy no podemos dejar de recordar las consecuencias del nietzscheanismo. No podemos dejar de mirar su experimentación con la positividad del lenguaje desde la moderna pulverización fonológica de todo significado — como una afirmación del ser silábico del lenguaje: último avatar de la reducción positiva de todo sentido a la verdad de los hechos. No podemos dejar de ver en ella algo así como su consecuencia lógica, su desenlace obligado — la sombra de lo que en la silenciosa locura del Nietzsche terminal ya se presentía. Como no podemos dejar de recordar que su música, sus grandes palabras, pilladas aquí y allá, saqueadas y vociferadas a través de incontables megafonías, van a acompañar la larga marcha de la barbarie nazi — una de las más terribles mentiras modernas. Triste destino el del filósofo cuando habla demasiado alto — siempre es escuchado a medias.

The meaning & the use

Si tan sencillas fueran las cosas, ¿qué podría decirse sino que nuestra modernidad ha clausurado definitivamente este movimiento que de múltiples modos se ha intentado caracterizar aquí — y que lo ha hecho bajo el emblema de que «el sentido es el funcionamiento»? ¿Podría decirse acaso otra cosa? De ser así, entonces, preguntar por el sentido de algo sería como preguntar para qué sirve — y comprender el sentido de un algo sería saber cómo funciona. Y también, en el límite, preguntar por el valor de un algo equivaldría a preguntar por su precio — cuantificar si vale o no la pena. En esta decisión residiría la distancia que separa al hecho del acontecimiento: del hecho interrogamos precisamente el cómo está hecho; pero es otro el talante con el que se nos acerca el acontecimiento. Y es ese talante lo que constituye eso que de específico hay en la lucidez: su modo de interrogar el pasar de las cosas que pasan — su forma de poner la cuestión del sentido. Porque el sentido no es algo que esté por determinar, y cuya determinación fuera el cometido del filósofo — es siempre algo ya determinado, en tanto que hecho o en tanto que acontecimiento: es lo que hace que un hecho sea tal hecho y un acontecimiento tal acontecimiento, y no un mero pasar. Y lo propio del filósofo no es, ni puede, ni debe ser reducir los acontecimientos a hechos — cumplir el tránsito del sentido determinado narrativamente al sentido determinado positivamente en la verdad de su funcionamiento. Lo propio del filósofo es sacar a la superficie la pregunta por el sentido; como modo específico del preguntar radical; como recelo ante la determinación de lo que ocurre como hecho o como acontecimiento; como sospecha de la parcialidad de estas determinaciones. A este ejercicio invita la lucidez, a tomar distancia.

La pregunta por el sentido, propia de la lucidez, es una pregunta por el sentido de la pregunta — una interrogación que pone como problemático ese sentido narrativo implícito mediante el cual

reconocemos el qué de lo que ocurre como tal o cual acontecimiento, y no cualquier otro. Es un ejercicio mediante el cual se pone en cuestión un determinado orden del acontecer — el umbral de conciencia empírica desde el que el pasar de las cosas que pasan es determinado: es decir, configurado y secuencializado según un paradigma narrativo cuyas Ideas el filósofo no alcanza a ver del todo sino como Problemas. Es así un preguntar que busca fundarse — y lo es porque la lucidez le exige ver más claro, y aún más claro...

Que la reducción del sentido de un algo a la verdad positiva de su funcionamiento haya sido a menudo utilizada por el filósofo en su tarea despobladora y que se haya apelado frecuentemente al saber positivo para romper la coraza de tanto saber narrativo, no deben inducirnos a pensar que con este tránsito queda cumplido el empeño de la lucidez — porque la lucidez tiene que ver con esa voluntad de desmentido que anida en el corazón de toda buena pregunta, y no con el estrecho reduccionismo que alimenta la restricción del qué de lo que ocurre a las verdades del sentido común. Porque si bien la lucidez contemporánea nos obliga a la audacia de asumir que nos mentimos a nosotros mismos, que la conciencia empírica es obligadamente falaz, y con ello el vuelo del pensar se enfrenta con nuevos y mayores riesgos; en un segundo momento, todo desasosiego parece quedar restañado por recurso a una instancia positiva que clausuraría todo preguntar radical con su promesa de un acceso inteligible al funcionamiento del qué de lo que ocurre — funcionamiento en cuya verdad residiría el sentido del pasar de las cosas que pasan. Todo se reduce — diríamos entonces — al trabajo, o a la vida, o al lenguaje... y quienes antaño confundían el Alma con la subjetividad, o el Mundo con la realidad, quienes creían en un Dios Señor de los Acontecimientos vivían engañados. Pero el problema no es si es o fue verdad este autoengaño o no, sino cuál es su sentido: qué órdenes de acontecimientos, qué umbral de conciencia empírica permiten y establecen tales Ideas. Y es ésta una pregunta que se diluye cuando reducimos el sentido del Mundo a la verdad de la realidad del trabajo — porque aunque afirmemos que, antaño, el sentido de los Mundos no era sino efecto de la realidad del trabajo y de su funcionamiento, no podemos hacerlo sin proponer como sentido un Mundo del Trabajo: es decir, sin extrapolar esa verdad positiva al

rango de Idea. Y con el mismo ahínco con que ayer la lucidez interrogó las viejas Ideas, no puede ahora dejar de hacerlo con estas que se nos presentan como nuevas, aunque encubiertas, ofertas de sentido: órdenes de acontecimientos en los que vivir y umbrales de conciencia empírica desde los que medirnos con lo vivido. Porque, hoy como ayer, está por ver que las cosas que pasan tengan un sentido; está por ver que este pasar no sea en sí mismo problemático, más allá de sus determinaciones positiva o narrativa; y está aún más por ver si la verdad del funcionamiento de los hechos nos redime de la pregunta por el sentido de los acontecimientos. Porque reducir el sentido al funcionamiento implica aceptar como único marco narrativo el de lo positivo — implica aceptar que sólo ocurren hechos, y que sólo debemos interrogarnos por su verdad y no por su sentido: es decir, implica la criminalización de toda conciencia empírica en el tribunal y por los juicios del sentido común. Y está por ver si esta criminalización es aceptable — está todavía por ver.

Y no nos invita a otra cosa la lucidez sino a ver — no dice otra cosa sino que casi todo está por ver. Que es posible escapar allende la Caverna, huir de este umbral de conciencia empírica desde donde el pasar de las cosas que pasan es siempre tan sombrío — porque, en este caso, sean poetas o sabios los hacedores de sombras, de alguna manera el resultado es el mismo: el encadenamiento de la existencia, concreta y de cada cual, a un orden de acontecimientos trucado.

De te fabula narratur

Debería poderse bosquejar sin excesivas dificultades el corazón de la fábula moderna, ese orden de acontecimientos en el que se nos exige vivir; el umbral de conciencia empírica con el que se nos impone medirnos con lo vivido. Su paradigma último, desde donde se nos manda que reconozcamos el sentido del pasar de las cosas que pasan en la verdad de su funcionamiento, podría entenderse como una repetición desplazada del (mito del) paso del mito al logos. Mediante la recuperación de este mito se intenta, al parecer, racionalizar y legitimar el orden de acontecer del mundo moderno. Qué duda cabe que el nuevo umbral puede ser nombrado de muchos modos: es tanto el paso de lo Sagrado a lo Profano, como el de lo Imaginario a lo Simbólico — pero es siempre el mismo umbral: es aquel que hace que nuestro mundo sea (más) verdadero, (más) justo, (más) real. Para el historiador, es el advenimiento del Orden Burgués — con su umbral específico: la Revolución, industrial, francesa... Para el etnólogo, es la Ley de la Cultura — con su umbral específico: la prohibición del incesto. Para el psicoanalista, es la Ley del Orden Simbólico — con su umbral específico: el complejo de Edipo. Para..., pero, ¿es necesario seguir declinando los mil modos de esta fábula redundante? Por doquier, hallaremos la misma monarquía: con su «érase una vez...» y su apocalipsis; con su origen y su cumplimiento: con su delimitación específica de un orden de acontecimientos y su conciencia empírica de obligado cumplimiento. Los acontecimientos de todos los días deberán recortarse a imagen y semejanza de este macroacontecimiento fundador. Y la pregunta por el qué del pasar de las cosas que pasan deberá responderse según este modelo de sentido último: todos los acontecimientos serán así microrrelatos que reproducen monádicamente la misma cantinela. En todos lados, lo que hallamos es el despliegue de la reducción de los valores de la conciencia empírica a las verdades del sentido común, la muerte del acontecimiento a manos del hecho, la pérdida del sentido en beneficio de la verdad del funcionamiento — y la afirmación de que

está bien que así sea, que en ello consiste el progreso o la emancipación. En todos lados, la misma fábula presentándose como verdad — en todos lados, la monótona tiranía del sentido común. ¿Es de extrañar que, por ejemplo, se haya saludado como filosofía de nuestro tiempo a la reivindicación de la «comunidad dialogal» — que se entienda el filosofar como un argumentar antes que como un pensar?

Por donde quiera que paseemos la mirada hallaremos en obra la misma fábula — la misma invitación, idéntica exigencia: eso es todo y sólo lo que ocurre, se nos dice. Pero que donde antaño moraba el mito, hoy habite la ciencia, y que en lugar de la salvación hablemos de salud, y que sustituyamos el pecado por la enfermedad y la virtud por la normalidad, que reconozcamos nuestra radical finitud y nombremos el umbral al que ésta nos abre «progreso» o «emancipación», ¿no será otro nuevo espejo para alondras — otra Caverna? En cierto sentido, tanto da hacer de las Ideas verdades, como antaño, como hacer de las verdades Ideas, como en la actualidad. No por ello deja de ser un relato lo que nos solicita de este modo: una hipótesis sobre la que arriesgar la vida — pero una hipótesis que no se presenta como tal, que nos hurta su riesgo y nos impide así apropiarnos de su sentido, siempre ajeno. Un nuevo relato que no está escrito en parte alguna y lo está en todas; que se configura instantáneo y múltiple a través de los medios de comunicación de masas. Y que se nos da en el medio que conviene a la inmanencia de nuestra reconocida finitud: en el espacio audiovisual. La conciencia empírica, en el interior de su Caverna, hoy «se pasa películas» donde antaño «se contaba cuentos» — celebrando así la muerte de la trascendencia del Libro, y con ella la de la memoria y de toda propuesta de vida memorable. No hay pasado, no hay futuro — queda tan sólo el despliegue interminable de un film-realidad. Y ante él, hay que decir que, a despecho de las pretensiones de los saberes positivos, todo es y sólo es relato. Fragmentos de relato.

Y dentro de lo que cabe, es ciertamente una fábula amable esa que nos acoge tibiamente en la modernidad — nos promete una verdad revelada y ahora nuestra: un orden de acontecimientos real, un umbral de conciencia empírica verdadero. Pero no hay, no puede haber tal cosa — es preciso reconocer que no hay tal cosa, por más

que no se viva del todo mal en este film-realidad, sin grandes aspavientos, como en sordina. Pero es preciso reconocer que también éste es un mundo de fábula; que también de este hogar que es el nuestro es preciso arrancarse. Porque no hay hogar para el filósofo — que todo no es sino Caverna. También de aquí es preciso ahora irse — liar el hato y partir, sin mirar atrás. ¿Qué trabajos, qué nuevas crueldades para consigo mismo le exigirá al filósofo la lucidez?

Los despiertos y los dormidos

El desafío de la lucidez que ha sido emblema de toda mirada filosófica podríamos decir que se deja representar, desde su origen más arcaico, por la distinción de Heráclito entre los despiertos y los dormidos. Los dormidos viven en un mundo privado, ciego, obtuso — acurrucados en su propia Caverna. Los despiertos viven en el logos, en la luz. Así, la lucidez es ante todo la exigencia de despertar: se trata de acceder a un umbral de conciencia empírica que nos abra al pasar mismo de las cosas que pasan. A ese umbral, desde siempre, el filósofo lo ha denominado sabiduría. Y sin embargo, no es posible caracterizar este umbral — no es posible describir en qué consiste ese pasar de las cosas que pasan. Puede aludirse a él, pueden determinarse como acontecimientos algunas de las cosas que se dan en el seno de este pasar; pero cuando así se hace el filósofo es entonces poeta, o sabio positivo. La sed de ver en cuyo vuelo transita la pasión del filósofo sólo lograría cumplimiento con la visión del acontecer como puro acontecer, con la apropiación del pasar mismo de las cosas que pasan — con la visión de las Ideas que aquí y allá se encarnan, en recurrencia eterna, y que son las madres de todo acontecer, lo que nos permite reconocer a los acontecimientos como tales... Pero tales Ideas no son accesibles al filósofo sino como Problema.

De la mano de la polaridad establecida por Heráclito, podríamos repetir la pregunta de siempre así, desplazándola: ¿cómo saber que uno está despierto — cómo determinar en qué consiste estar despierto? Y habría que decir entonces que es sólo el momento del despertar lo que nos permite suponer que estamos despiertos — y no por lo que tiene de acceso a un orden presuntamente más positivo, sino en lo que tiene de disolución del orden onírico: sabemos que estamos despiertos cuando reconocemos que habíamos estado soñando. Ésta es la cuestión: en y por el éxtasis del desmentido (¡era sólo un sueño — un engaño!) identificamos el acceso a un orden de conciencia superior — y lo identificamos

como éxtasis, como salida fuera de lo que ahora ya podemos calificar de Caverna. La metáfora fisiológica será así empleada por el filósofo para llevarnos a dudar del pasar de las cosas que pasan tal como se dice que pasan — para invitarnos a desmentir ese pretendido pasar interrogando el corazón de su sentido. También es posible despertar del sonambulismo diurno — nos dice, y no acabamos de saber a ciencia cierta si afirma o se interroga, si habla un deseo o la sabiduría. Pero es claro que se nos dice que también es posible despertar del presente orden de acontecimientos, y el éxtasis del desmentido, la denuncia de que los poetas mienten mucho, la rotura con todo se dice en busca del propio desierto son como los extravíos convulsos de quien, sumido en una pesadilla, lucha por despertar. Si es veraz, el filósofo puede denunciar a muchos sueños como tales — pero poco puede decir sobre el qué de eso llamado despertar. Las verdades de la lucidez son silenciosas — desde ella es posible desmentir órdenes de acontecimientos trucados, umbrales de conciencia obtusos, pero poco puede decirse de más. Poco puede decirse de en qué consiste despertar, de en qué consiste estar despierto, de cómo es ese mundo de la vigilia: ¿quién garantiza que de este orden de acontecimientos, de este umbral de conciencia empírica no sea también posible despertar? Es ésta la sospecha que la lucidez mueve en el corazón del filósofo, invitándole a un tránsito interminable — porque es la urgencia y el desafío de un mundo que está siempre a punto de manifestarse ante su mirada como realmente es, como un desierto: terrible y hermoso. Y este «estar a punto de» es el aguijón que mueve a menudo el deambular del filósofo.

Desde el corazón de una modernidad descorazonada, el recelo ha impuesto graves y nuevos desafíos a la lucidez: que no sólo el mito o los poetas, sino también los hombres se mienten a sí mismos — que toda conciencia empírica es obligadamente falaz. Que todo sentido es efecto ilusorio producido por un funcionamiento positivo que puede, y aun debe, ser determinado. Y he aquí también una tentación nueva para la lucidez: convertirse en una mirada positiva — dimitir del qué, del sentido y la pregunta. He aquí un nuevo mito, una nueva forma de saber narrativo disfrazada ahora con todos los oropeles de la positividad: epifanía renovada de un «érase una vez...» desde el que toda pregunta por el qué de lo que ocurre debería quedar cancelada — desde donde todo sentido se nos daría

ya hecho aunque encubierto bajo el disfraz de la verdad, y todo preguntar estaría contestado de antemano.

Pero desde el punto de vista de la lucidez, la afirmación de que los hombres se mienten a sí mismos nos emplaza ante un quehacer muy preciso, nos exige insistir en el preguntar radical — repetir en continuidad la pregunta por el qué del pasar de las cosas que (nos) pasan. Desde el punto de vista de la lucidez, la afirmación de que toda conciencia empírica es obligadamente falaz obliga a asumir que, al tiempo que cada vez es más obvio que todos soñamos de un modo análogo, no hay un solo modo de estar despiertos, sino que hay innumerables umbrales posibles de vigilia — que en la punta extrema y más dolorosa de nuestra lucidez aún es siempre posible traspasar un umbral más. Y que todo lo que hoy, todo lo que ahora son formas positivas y plenas de experiencia y acción no serán sino mentiras y bajas verdades para ese umbral de conciencia superior que nos aguarda, tal vez, a la vuelta del mañana.

La virtud griega

Henos aquí, finalmente, ante este curioso personaje que va en busca de la propia lucidez, dominado por esa pasión a la que le insta la vieja virtud griega — y de una Grecia que es, ante todo, figura tutelar de la memoria. Es la suya una pasión por ver, y ver aún más claro, que inexorablemente le conduce a inventar el propio desierto — que hace suya la tarea del despoblador. ¿Puede decirse que su viaje es el de la búsqueda de la verdad? El que hoy la verdad, para nosotros, no pueda dejar de adoptar un rostro positivo y se nos ofrezca inmersa siempre bajo una armazón de protocolos epistemológicos; el que hoy el obligado pudor nos impida ya hablar de la Verdad, con mayúsculas, hace difícil una respuesta afirmativa. En todo caso, es evidente que se trata de una búsqueda de la sabiduría — pero no de ese saber positivo que tiene que ver con la verdad de los hechos. Es más ambiciosa su mirada — aunque tal vez sea más pobre. Porque es la suya una mirada que, como despertando en medio de un asombro, (se) interroga (por) el sentido del pasar de las cosas que pasan — pretende ante todo no dejarse engañar por el sentido que dicen, los mitos o los poetas, que es propio a ese pasar. Porque no alcanza a ver sino como Problema, esas Ideas que son lo que reconocemos que se expresa tras este pasar. Y todo lo que se dice acerca del pasar de las cosas que pasan se le aparece así como un enigma — y es ante él, ante ese enigma, que brota su pretensión a la sabiduría. Y en este quererse sabio, en su intento por determinar adecuadamente el qué de ese enigma con el que le desafía el pasar de las cosas que pasan, en su propósito de no dejarse engañar: de desmentir y disolver la solicitud de ese enigma bajo el que se emboza el rostro terrible y hermoso del puro acontecer — en ese gesto, se descubre cumpliendo el itinerario del filósofo. Allí donde el poeta canta, desde el hogar del sueño y con la autoridad del vidente, lo que de valioso hay tras ese pasar, invitándonos al ejercicio de una vida memorable — allí, el filósofo (se) interroga, buscando denodadamente la vigilia, exhortándonos al ejercicio de un pasar lúcido, de una vida insomne. Entre el

filósofo y los poetas no parece caber así sino la guerra: en el emblema mismo del nacimiento del filosofar se expresa la necesidad del desarraigo del mito, del destierro de los poetas — y también cierta voluntad de suplantación: cierta propuesta de otro modo de vida memorable. Y es que el filósofo interroga allí donde y lo que los poetas cantan: es así el suyo un proceso interminable de inquisición de la mentira — un continuo esfuerzo por desmentir lo que se dice acerca del pasar de toda realidad: la tentativa y la tentación de huir de toda Caverna: eso que llamamos pensar. Que mucho mienten los poetas, nos dice — y ésa parece ser su consigna.

Todo orden de acontecimientos es puesto así como problemático, incluso los de la propia vigilia — es como si el filósofo fuera ante todo un desertor y no buscara sino cumplir un único gesto: abandonar(se), huir incluso de eso que es él mismo: desengañarse. Como si esa tarea a la que le empuja su pasión fuera, siempre y sólo y de mil modos, interrogar esa unidad de sentido implícita mediante la que se determina narrativamente eso que es el acontecimiento, el qué del pasar de las cosas que pasan — y es que esa unidad de sentido que, en su recurrencia eterna, permite determinar ese qué, la Idea, el filósofo no alcanza a verla sino como Problema. Interrogar y desmentir — poner el problema del sentido: ése parece ser el rumbo de su viaje interminable.

Y su itinerario es como si se situara en otro lugar que no es ni el de los hechos ni el de los acontecimientos; ni lo propio del sentido común y los saberes positivos, ni lo propio de la conciencia empírica y los saberes narrativos — ni la verdad del funcionamiento de los hechos, ni el sentido de los acontecimientos: sino la pregunta. Y es que tal vez no sea un saber, un saber filosófico, lo que le caracteriza — sino la búsqueda de este saber: ser un amante, un aprendiz, un aficionado y un amigo. Y ya en sus mismos orígenes míticos, dos figuras, Tales y Anaximandro, el sabio y el poeta, parecen ofrecérsele con la promesa de un cumplimiento para esa travesía suya interminable — parecen invitarle a la tentación de abandonarla. Y sin embargo, es como si su itinerario, en lo que tiene de específico, se situara en otro lugar — bajo otros cielos y con otros horizontes: en la búsqueda de la visión de las Ideas mismas; en su intento por ver el pasar de las cosas que pasan como puro acontecer. Y ello es así porque ante su mirada los

acontecimientos se le ofrecen siempre como en tensión, con un exceso y un defecto: con las urgencias de un pasar que está siempre a punto de ser hermoso — y terrible: como un desierto.

Habría que decir entonces que la mirada lúcida no debe confundirse con la mirada positiva — que aquélla no consiste en reducir el sentido del pasar de las cosas que pasan a la positividad del hecho. Y es cierto que la modernidad parece que haya obligado a la lucidez a dimitir de su pasión arcaica — pero es sólo un efecto aparente. Porque la muerte de las Ideas, como Alma, Mundo o Dios, y su reducción a dominios de funcionamiento como la subjetividad o la realidad y la afirmación de la muerte de Dios; y la determinación de estos dominios por positividades como la vida, el trabajo o el lenguaje — todo ello parece invitarnos a poner como única mirada a la mirada positiva. Todo ello parece afirmar que el sentido del pasar de las cosas que pasan debe buscarse del lado de la verdad de los hechos: en su funcionamiento. Pero he aquí que esta reducción no puede darse sin proponer, de nuevo y enmascaradamente, un nuevo sentido: un Mundo del Trabajo, una Alma del Deseo, un Ser del Lenguaje. Y entonces, donde antaño el filósofo denunciaba a las Ideas que pretendían ponerse como verdades, se ve ahora igualmente urgido a denunciar esas verdades que tratan de erigirse en Ideas: porque tampoco alcanza a verlas el filósofo sino como Problema. Porque aun siendo verdades positivas, pretenden ponerse como propuestas de sentido, y narrativas, desde las que determinar el pasar de las cosas que pasan — propuestas enmascaradas que simulan ser sólo el resultado del ejercicio positivo del sentido común. Pero no son ni siquiera tales — porque está claro que sólo dentro del marco estratégico que dibuja un saber narrativo hay cosas que son de sentido común.

Ante las malicias de este solapamiento, el filósofo no puede sino repetir lo aprendido: que en nuestra acción, nos medimos siempre y a la vez con la verdad de lo que son las cosas, y también con el sentido del pasar de las cosas que pasan. Que eso que somos es también, y tal vez ante todo, un cierto modo de contarnos lo que nos pasa — porque lo que nos pasa, sólo nos pasa porque nos lo contamos como nos lo contamos. Y el viaje del filósofo se nos presenta entonces como la búsqueda interminable del umbral superior de conciencia, ante el que los acontecimientos se

mostrarían en el despliegue de su puro acontecer: y es ese umbral precisamente lo que denomina sabiduría. Denunciar la mendacidad de los poetas, afirmar que los hombres se mienten a sí mismos, que toda conciencia empírica es Caverna obligadamente falaz — todo ello son los gestos de quien, sumido en una pesadilla, quiere despertar a un umbral de vigilia superior: es aquello a lo que le empujan las interminables urgencias de la lucidez. Sólo conoce este gesto la lucidez — el reconocimiento de un engaño, el éxtasis del desmentido: el momento del despertar.

Y sin embargo, al cabo de esta su travesía en pos de la lucidez, este curioso personaje no puede sino despedirse repitiendo las consignas de Platón y Heidegger, ambos en su papel de primer y último filósofo — consignas que, ensambladas, nos proponen un último enigma: que mucho mienten los poetas — pero que lo que permanece lo fundan los poetas. [21] *

▪

21.* Y bien, ¿es éste el final de la andadura? ¿Sólo hasta aquí ha sabido llevarnos este singular personaje al que llamamos el filósofo, tras hacernos recorrer tantas veces los rostros de un mismo problema? ¿Acaso es ésta «su filosofía»? No, seguramente no — es dudoso que estas páginas sean ellas mismas un ejercicio de filosofía. Y ello no sólo por la indeterminación en que queda lo dicho, por la ausencia de abalizamiento conceptual — no sólo por eso. También porque son muchas las ligerezas que aquí se han perpetrado, y porque importaba ante todo andar ligeros — por si acaso se presentaba oportunidad para el baile del pensar, para el vuelo siempre soñado del ver. Así, nos hemos permitido apelar sólo a los tópicos filosóficos que hoy son los nuestros — a los más manidos, a los más elementales. Y también proponer figuras, como el poeta o el sabio, que evidentemente son sólo eso: figuras — tendencias o tentaciones que a todos nos solicitan ante el pasar las cosas que pasan. Incluso lo que aquí se ha llamado el filósofo no es sino eso: el perfil intermitente de uno de nuestros modos nobles de encarar este pasar. Incluso se ha olvidado aquí algo tan capital y obvio como el que, si bien los orígenes de nuestra lucidez son griegos, a buen seguro los de nuestra conciencia empírica son judeocristianos,

y romanos los de buena parte de nuestro sentido común — que Grecia no es el único origen, ni siquiera mítico, de esa civilización confusa que somos. Y aun, además de éstas, cabrían muchas otras razones.

En realidad, ha sido éste un ejercicio de pensamiento deliberadamente pobre, en clave menor — en el que se han puesto en obra categorías desechables, de un solo uso; con voluntad de que fueran incapaces de sentar doctrina. En cada epígrafe, se ha intentado dibujar una prórroga a la espera de ese algo raro llamado pensar — en cada página se ha intentado elevar la misma pregunta, desde un umbral específico, y con un deslizamiento propio, con otra deriva apuntada apenas. Y en su conjunto, todas ellas pretenden dibujar un cierto umbral de conciencia empírica — no son todavía el ejercicio de una mirada lúcida, sino su relato; la expresión de un asombro ante el pasar de las cosas que nos pasan que aún no alcanza a preguntar. Son imágenes, que tal vez dibujen un paisaje — pero del que no se traza aquí su cartografía.

Tal vez todo ello no constituya, en definitiva, sino una forma de silencio irregular — animado por cierto ideal de un libro que se autodestruyera a medida que pasan sus páginas: junto con su autor; junto con algo del lector también. Tal vez aquí no se haya tratado sino de dar expresión a una perplejidad que intenta determinarse como tal, y sólo como tal — una perplejidad ante el pasar de las cosas que (nos) pasan y ese su qué en el que se encierra el secreto entero de eso que somos: un pasar. Tal vez no se haya intentado aquí sino esto: preguntarnos cómo es posible, hoy y aquí, ese algo raro llamado pensar. Pero tal vez todas estas aclaraciones añadidas sean aún demasiado confusas y excesivas — tal vez fuera mejor optar por poner un ejemplo.

Las enseñanzas de Robinsón

Imaginad a Robinsón Crusoe en su isla — y hacedlo, a ser posible, con aquellos ojos de la infancia, reavivando lo que fueron las lecturas de las últimas tardes del verano, con la lluvia murmurando sobre el porche y el olor a tierra mojada invadiéndolo todo. Imaginad los trabajos de Robinsón en su isla, tal como los reinventamos para llenar de juego tantos momentos: para matar el aburrimiento nos soñábamos en la situación más tediosa posible — imaginábamos ser Robinsón en su isla. Recordad por un momento sus estampas al menos: un velero zozobrando, la cabeza de un náufrago luchando por mantenerse a flote entre olas gigantescas — y luego, su cuerpo exhausto tendido en una playa de arenas doradas, rodeada de palmeras, bajo un cielo límpido. Y sus trabajos: Robinsón transportando en una frágil balsa los restos del naufragio, con el buque encallado al fondo, casi sobre la línea del horizonte. O construyéndose una empalizada. Y cazando. O marcando el pasar de los días sobre una estaca. Y los peligros, también: las fieras, los caníbales, los piratas... Y sobre todo su figura, magnífica y terrible, vestido enteramente de pieles, con dos fusiles cruzados a su espalda y un papagayo sobre su hombro — sin olvidar el detalle algo chocante del paraguas. Recordadle en el momento preciso de colocar la planta de su pie sobre la nuca de un Viernes tendido de bruces en la tierra. Sí, aquél es el Robinsón que de modo tan soberano ha transitado por tantas infancias.

Ante este recuerdo, valdría la pena interrogarse por los secretos de esta soberanía — valdría la pena preguntarse qué lección nos trae Robinsón desde los confines del siglo XVIII. Y valdría la pena hacerlo porque no es en absoluto descabellada la sospecha de que, tras la fábula de la reinvención de la obra civilizadora por el náufrago en su isla, se nos está hablando, mucho y claramente, del nacimiento de la conciencia moderna.

El nómada y el náufrago

Para muchos entendidos, la obra de Defoe es la primera novela moderna. Otros dirán que el nuevo género narrativo, ese nuevo modelo de contar lo que ocurre llamado novela, nace con El Quijote. Los presupuestos y consecuencias implicados en la opción por una u otra obra son desde luego graves; las diferencias que separan ambas obras, comenzando por su fecha de publicación, son muchas. Sin embargo, tal vez fuera interesante, en lugar de terciar en la polémica entre las dos obras, comenzar por atender a aquello que las empareja, aquello que las hace modernas y «novelas» — atender al modo como se despliega un nuevo modo de contar, un nuevo tipo de ficción: la ficción de una mirada sin prejuicios, que va a los hechos concretos, regida por el modelo táctil del tocar, transformar, demostrar, con la que va a comenzar el monótono reinado del valor designativo y el uso referencial sobre nuestros modos de contarnos lo que (nos) ocurre. Tal vez fuera interesante, en definitiva, dejar que dialoguen ambos curiosos personajes y diga cada uno lo que tiene que decir.

Escribe M. Foucault en Les mots et les choses, al caracterizar el estatuto del saber en el Renacimiento (la peculiar alianza que se da en dicha época entre las palabras y las cosas, y que, con mejor o peor fortuna, ha sido descrita como «pensamiento mágico»), que los textos en el Renacimiento son, ante todo y en sentido estricto, legenda: cosas que leer. «La razón no está en que se prefiera la autoridad de los hombres a la exactitud de una mirada sin prejuicios, sino en que la naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y marcas, de relatos y caracteres, de discursos y formas. Cuando se hace la historia de un animal es inútil e imposible tratar de elegir entre el oficio de naturalista y el de compilador: es necesario recoger en una única forma del saber todo lo que ha sido visto y oído, todo lo que ha sido relatado por la naturaleza o por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones o de los poetas. Conocer un animal, una planta o una

cosa cualquiera equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellos o sobre ellos; es encontrar de nuevo todas las constelaciones de formas en las que toman valor de blasón».

En El Quijote, según Foucault, hallamos una espléndida metáfora del hundimiento de esta configuración mágica de la realidad — la rotura de la vieja alianza. Si El Quijote es una novela moderna, lo es por el modo plural en que se lleva a cabo la crítica de la forma leyenda. En primer lugar, porque es crítica de la forma épica, tal como funcionaba al uso en las novelas de consumo llamadas «de caballería». Es novela por la irrisión de la épica llevada a cabo. Luego, porque es crítica de la encarnadura antropológica de este modo legendario de ver el mundo: la figura del héroe. Lo heroico se equipara a la sinrazón — incluso por motivos meramente institucionales: el caballero andante es un nómada, y todo nomadismo está comenzando a ser criminalizado como locura. Y finalmente, porque es crítica del valor mismo de la leyenda, de las meras cosas para ser leídas, ante las nuevas disposiciones de la realidad. Es precisamente el crédito concedido a las leyendas lo que «hace» la sinrazón del Quijote: «Todo su ser —escribe Foucault— no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcrita. Está hecho de palabras entrecruzadas; pertenece a la escritura errante por el mundo entre la semejanza de las cosas». Y añade: «Largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar directamente del bostezo de los libros».

Robinsón comparte con el Quijote su absoluta soledad, aunque son soledades de distinto signo ambas: la soledad del «diferente», y el aislamiento del «igual sin iguales». Ambos textos, sin embargo, despliegan los avatares de esa ultima solitudo, por usar el modo como Duns Scoto caracterizaba la individualidad — y, recuérdese que, escolarmente, solía decirse que es precisamente el espesor de los personajes una de las condiciones para que un relato sea novela. En la diferencia entre ambas soledades está escrita buena parte de las transformaciones que van a cumplirse para dar nacimiento al nuevo sujeto del individualismo burgués — su nuevo umbral de conciencia empírica.

A diferencia de El Quijote, las aventuras de Robinsón Crusoe

solicitan la imaginación de la época de un modo muy específico, construyendo una novela que es, sin humor ninguno, parodia de la épica, un remedo en clave menor: novela de acción o de aventuras como transformación moderna de las novelas de caballerías. Solo en su isla, Robinsón se ve enfrentado con una sucesión de empresas que van a poner a prueba los nuevos valores del burgués: su sano sentido común, su inventiva natural. Sus empresas tienen que ver con el mundo del trabajo; son también las empresas del burgués. Sin embargo, por las penosas condiciones en las que se dan, precisamente por las enormes dificultades que hay que superar para labrar la tierra sin herramientas o fabricar un puchero sin conocimientos, son empresas heroicas. Así, frente a la trivialización de lo heroico llevada a cabo por El Quijote, es aquí una heroicización de lo trivial lo que le da su carácter de novela.

En segundo lugar, Robinsón es la encarnación antropológica de esta heroicización: es el héroe del trabajo, de la práctica civilizadora. Su aventura es la transformación de la naturaleza: a la vez de la naturaleza por el trabajo, y de la naturaleza humana por la obligación del trabajo. Es pues el primer hombre moderno, el hombre de la Razón, como el Quijote es el último de los hombres antiguos, el hombre de la Sinrazón. Frente a frente, el nómada y el náufrago. El Quijote es el primer hombre que vive su presente como arcaico: como la realización de lo arcaico en el hombre, y de lo arcaico del hombre; mientras que Robinsón se presenta a sí mismo como la realización de lo futuro: de lo futuro en el hombre (como categoría de pensamiento y acción: es el hombre del progreso) y del futuro del hombre (como efectividad que cumplirá la historia: es el hombre del mañana). En ambos textos, y desde un plano incluso formal, lo arcaico y lo futuro se manifestarán de un modo totalmente explícito: recuérdese la arquitectura interna de El Quijote y el castellano utilizado, y compárese con el tono «periodístico» y el juego de puntos de vista de la obra de Defoe. El Quijote y Robinsón forman así las dos caras, interna y externa, de una puerta que la historia va a cerrar. En un caso, la conciencia empírica arcaica es criticada desde el nuevo paradigma positivo del sentido común; y el antiguo saber narrativo es declarado, entre bromas y veras, instancia excedente a eliminar. En el otro, el sentido común se eleva hasta saturar el todo de la conciencia empírica; y de este modo se entroniza como saber narrativo, por

más embozado en la obviedad de una voz neutra o blanca que se nos presente.

Y es que en ambos casos nos encontramos ante dos mitos. Dos narraciones dispuestas para consolidarse en forma mítica ante la conciencia que, de la Ilustración a la Modernidad, configurará pieza a pieza el suelo abigarrado de la imaginación contemporánea. A un lado, el mito de la irrisión del pensamiento mágico y de la empresa heroica. Frente a él, el mito de la heroicización del sentido común y de la empresa banal: el mero trabajo por la propia subsistencia. Y es que el concepto mismo de trabajo ha variado: el sentido en el que el hidalgo habla de «sus trabajos» ha pasado a ser entendido como figurado. Trabajo es ahora, simplemente, el esfuerzo humano aplicado a la producción de riqueza. Y si el carácter de héroe puede ser aplicado a Robinsón es precisamente en virtud de ello. Si tradicionalmente se definía el «heroísmo» como aquel esfuerzo de la voluntad que lleva al hombre a realizar acciones extraordinarias al servicio de Dios, del prójimo o de la patria, ahora lo heroico será sencillamente ese esfuerzo de la voluntad que lleva al hombre a realizar hechos extraordinarios; el simple esfuerzo y el éxito de este esfuerzo. No es casual así el carácter heroico atribuido hoy a las «gestas» deportivas: «defender la bandera» puede que tenga un sentido figurado, pero «defender los colores» tiene un sentido absolutamente literal.

Finalmente, Robinsón también lleva a cabo, a su modo, una crítica del valor de la leyenda; de las meras cosas para ser leídas. Piénsese en su defensa a ultranza de lo manual sobre lo intelectual, de lo activo frente a lo contemplativo. Piénsese en cómo, en la presentación de su obra, Defoe intenta sortear el carácter de leyenda del propio texto, caracterizándolo como el relato autobiográfico de un náufrago (y aún la crítica culta va a doblar esta caución, haciendo que la obra de Defoe esté inspirada en el caso real del marinero Alexandre Selkirk, sin prueba documental alguna, y a pesar de las declaraciones de Defoe en el sentido de que Robinsón era sencillamente una alegoría de su propia vida).

Y sin embargo, en su efectuación, ambos textos son también, en cierto sentido, leyenda; y no sólo porque sean ficciones, no sólo porque sus personajes estén destinados desde su nacimiento a un

destino legendario y se nos ofrezcan como mitos dotados de una fuerza auténticamente universal, sino porque este efecto lo obtendrán por el mero hecho de ser leídos, de ser ofrecidos a la lectura. Porque ambos textos apelan a la conciencia empírica y se nos presentan como elementos de un posible saber narrativo que está más allá de la cuestión de la verdad o de la falsedad de lo que se nos cuenta; porque lo que nos ofrecen es la caracterización de un cierto umbral de conciencia desde el que se determina el sentido del qué de lo que ocurre. Y sin embargo, bastará que enuncien su modo de ser en tanto que ficciones para que, sin dejar por ello de ser tales ni exigir el asentimiento que nos exigen los hechos, funcionen como piezas de apoyo fundamentales para las instancias de legitimación del conocimiento y la acción. Robinsón es leyenda en el sentido en el que se habla de la leyenda de las monedas; en tanto que acuñación de realidad: una hipótesis de orden para el carrusel de los acontecimientos de todos los días — que les da sentido y reparte los valores. Es propuesta de un umbral específico de conciencia desde el que determinar el qué del pasar de las cosas que pasan — una nueva hipótesis sobre la que arriesgar la vida.

La fábula del sentido común

En tanto que mito, Robinsón nos solicita con la fascinación ambigua de su doble rostro. Como sucedía antaño con el dominio de lo Sagrado, lo que la fábula de Robinsón nos cuenta atrae y repele: es a un tiempo horrible y deseable. Sus aventuras nos cuentan las desventuras del medio hostil, el abandono y la soledad; pero también nos hablan de las venturas de la libertad y de la propiedad: es arquetipo trágico y utopía. Es posible que la isla sea para Robinsón cárcel y tierra de exilio, pero no puede serlo sin encarnar a la vez la realización feudalizante del sueño de propiedad del burgués «al viejo estilo» (por decirlo con Sombart); encarna la realización máxima del derecho de propiedad, el ideal autárquico del Estado absolutista que el capitalismo en lugar de disolver atomiza. El mismo Defoe, en uno de sus textos políticos, escribe refiriéndose al burgués al viejo estilo: «Quien tiene ahorradas 20.000 libras debe ir pensando ya en abandonar los negocios. Con ese dinero puede adquirir una bonita finca y entrar con ello a formar parte de la gentry».

En tanto que mito, Robinsón parece contener una profunda lección — así ha sido reconocido con frecuencia, por lo menos. En él se da una suerte de experimento antropológico que debía revelar la constitución de ese «Estado de Naturaleza» del que tanto usan y abusan la mayor parte de pensadores políticos de la época para fundar sus modelos de análisis de lo social. Recuérdese, por ejemplo, la caracterización de Locke (Second treatise on government, II, 4): «... no es otro que el de la perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de personas y bienes como tuviesen a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de hombre alguno». ¿Puede pensarse otra situación más idónea para llevar a cabo esa aventura de la autodeterminación de la voluntad que la de Robinsón en su isla? En este sentido, la fábula de Robinsón es modélica: por la simplicidad de los elementos que articula, tanto como por el carácter progresivo, con ese gusto por lo

genético tan de la época, como los articula. No debe pues extrañamos el reconocimiento con el que fue saludado en su tiempo. No debe extrañarnos que Rousseau, en el Libro III de su Émile, haga de Robinsón Crusoe el primer libro (y durante largo tiempo, el único) que debe figurar en la biblioteca de su pupilo. «Robinsón Crusoe —escribe Rousseau—, solo en su isla, privado del auxilio de sus semejantes y de los instrumentos de todas las artes, procurándose, no obstante, su alimento y conservación, y logrando hasta una especie de bienestar, es un objeto que a cualquier edad interesa y que hay mil medios de hacer grato a los niños. [...] Convengo que no es el estado del hombre social ni es verosímil que haya de ser el de Emilio; mas por este estado debe apreciar todos los demás. El medio más cierto de colocarse en una esfera superior a las preocupaciones y coordinar sus juicios según las verdaderas relaciones, es suponerse un hombre aislado y juzgar de todo como debe juzgar este mismo hombre con relación a su propia utilidad».

Tampoco debe extrañarnos la utilización de la robinsonada por parte de los economistas ingleses, especialmente por Ricardo. Incluso Marx, tan cauto por lo general y aun negando la interpretación tradicional de la robinsonada por la economía política, parece aceptar el valor del ejemplo. Así, cuando en el célebre epígrafe sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto», en el Libro I de El Capital, escribe: «... observemos ante todo a Robinsón en su isla. Pese a su innata sobriedad, Robinsón tiene forzosamente que satisfacer toda una serie de necesidades que se le presentan y esto le obliga a ejecutar diversos trabajos útiles: fabrica herramientas, construye muebles, domestica llamas, pesca, caza, etc. [...] A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinsón, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano. El mismo agobio en que vive le obliga a distribuir minuciosamente el tiempo entre sus diversas funciones. [...] En su inventario figura una relación de los objetos útiles que posee, de las diversas operaciones que reclama su producción y finalmente del tiempo de trabajo que exige, por término medio, la elaboración de determinadas cantidades de estos diversos productos. Tan claras y sencillas son las relaciones que median entre Robinsón y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el

caletre. Y, sin embargo, en estas relaciones se contienen ya todos los factores sustanciales del valor». Hasta aquí Marx; y sí, parece que también él concede a la fábula de Robinsón un cierto carácter ejemplar, por más que sea otro el signo de lo que ejemplifica.

Según se desprende de todo esto, debería decirse que la época moderna parece reconocer en Robinsón el marco narrativo o paradigma de verosimilitud que permite arropar las verdades positivas de la pedagogía, la economía o la política. Es así situación ideal, con su propuesta del grado cero que representa el solitario en su isla, para que las verdades positivas de lo que son las cosas se encuentren legitimadas narrativamente por la determinación última del sentido del pasar de las cosas que pasan. Lo que le ocurre a Robinsón en la isla, y el modo como determina eso que le ocurre, serán así ocasión para que las verdades positivas se traben de tal modo como para constituir una unidad de funcionamiento que sature el todo de la realidad. Y si ello es posible, se debe al modo encubierto como el relato de Defoe es relato — por su pretendido carácter aliterario: lo que Robinsón finge presentarnos, no es el despliegue de una conciencia empírica intentando determinar el qué de lo que ocurre o el sentido del problema que el pasar de las cosas que pasan en la isla le impone, sino los protocolos del sentido común tratando de reducir a hechos y acciones todos los acontecimientos que le rodean: tratando de responder a un problema ya determinado y de una vez por todas. Si Robinsón puede ser modelo es por el modo oculto como el saber narrativo se despliega en él a través de una voz blanca, por el modo como parece que no presenta más fábula que la obvia: la del sentido común; por el modo como el héroe se nos presenta en la situación de saturar toda su conciencia por el sentido común. Al colocar a Robinsón Crusoe en su aislada soledad, Defoe está sentando el «érase una vez...», el lugar originario de sentido que dará máximo valor a los trabajos de reducción positiva de todo acontecer al funcionamiento de la verdad de los hechos. Henos aquí, pues, ante otra dirección completamente distinta del saber narrativo: de cómo los saberes positivos se convirtieron en fábula.

El tiempo recobrado

En cierto sentido, esa dirección del saber narrativo moderno que abren El Quijote o Robinsón Crusoe podría decirse que concluye con la obra de M. Proust; como si Proust cerrara aquella línea que inaugura Cervantes, y lo hiciera devolviéndonos en algún modo al punto de partida. Considerando ambas novelas como principio y final de ese segmento de nuestra historia narrativa que se corresponde con la forma novela, podrían establecerse algunas curiosas relaciones. En una aproximación primera y elemental, podría decirse, de un modo ingenuo, que la relación entre ambos textos es de inversión; como si Proust nos devolviera (a) el mundo posible que Cervantes nos instó a negar. El Quijote nos narra las andanzas ridículas de un héroe embebido de narraciones, guiado por una conciencia empírica absolutamente libresca, empeñado en que las cosas pasen como en los libros antiguos, a despecho de eso que las cosas son; y cuya salvación final, en el momento lúcido que precede a su muerte, estriba en renunciar a su irrisoria vida pasada y asumir la banalidad de la existencia. Por el contrario, Proust nos presenta un héroe que asume la banalidad de esta realidad desde el principio; y la asume bajo la forma de la diversión pascaliana: el «perder el tiempo» de la vida mundana. Su salvación se producirá finalmente gracias a la narración, gracias a la trasmutación literaria de lo real, llamada aquí tiempo recobrado. Allí donde El Quijote nos invita a restar de la realidad los signos añadidos, librescos o narrativos, hasta llegar a verla «tal cual es», como un conjunto de hechos y acciones, Proust nos sugiere un movimiento que parece contrario: buscar, aislar, extraer de la realidad esos signos que muestran la esencia de lo que realmente son las cosas. Y las cosas son tiempo; tiempo congelado: algo para ser contado. El Quijote deberá aprender finalmente que el Mundo no es sino la realidad; que lo que importa es la verdad de lo que son las cosas. El Narrador descubrirá que la llamada «realidad» no es sino un conjunto de mentiras (el «perder el tiempo» de la vida mundana, los convencionalismos del amor o la amistad...) y que sólo la

trasmutación de esta realidad de nuevo en un Mundo, en ese mundo que es La recherche, le permitirá recobrar ese tiempo que se pierde; que lo que importa es el sentido de las cosas que pasan y que configura su mismo pasar ante nosotros. Ante el acontecimiento que con su magia desafía al Quijote, éste deberá humillar finalmente la cabeza por obra de la verdad de los hechos: que no eran gigantes sino molinos. Ante el hecho banal, ante la trivialidad de lo que son las cosas, Proust nos invita a atender a lo que (nos) ocurre con ellas: a ese acontecimiento que late en su interior sólo para nosotros; y así la evocación trasmutará en arte el ser precario de una melodía, unas baldosas, una cuchara o una magdalena.

Desde el punto de vista, que ya hemos calificado de ingenuo, de la relación inversa entre ambas obras, Proust parece insistir en decir lo contrario que Cervantes. Si éste nos invita a desconfiar de lo novelesco, a no vivir un orden de acontecimientos tomado de las novelas, para Proust la única vía de salvación consiste precisamente en construir con el pasar de las cosas que pasan un orden de acontecimientos narrativo: es novelando(nos) como es posible establecer el sentido de este pasar; y sólo esa constitución de sentido nos devolverá, a despecho del tiempo que pasa, el volumen y la presencia de nuestro propio pasar. Desde este punto de vista, no es en absoluto casual que, en Proust y a diferencia del juego de niveles narrativos de Cervantes, se unan protagonista y narrador en una sola figura. Quiere decirse con ello que, en definitiva, no hay nada que contar fuera de los mil minúsculos avatares que constituyen la voluntad de contar algo; que lo narrado, como lo vivido, es sólo una sucesión de elementos heterogéneos que únicamente adquieren sentido en el hecho de ser narrados: en una novela, o por la conciencia empírica. Que la realidad es un complejo heterogéneo — ocasión para que determinemos su sentido por medio de un relato: el Narrador, como el demiurgo, es aquel que convierte el caos en cosmos, la realidad en Mundo.

Si Cervantes fustiga en su obra los prestigios de las legenda, las cosas para ser leídas, Proust replica afirmando que precisamente eso son las cosas, los gestos, los sucesos: signos por descifrar. Que la literatura vivida no implica una pérdida de realidad, sino la conquista de la verdadera realidad. Que no hay que erradicar el pensamiento mágico, sino recuperar la magia del pensamiento. Y

así frente al ataque cervantino a los prestigios de lo imaginario y la reivindicación de lo referencial y lo denotativo, Proust va a desplegar su más severa crítica: la imaginación es la única fuerza capaz de trasmutar la realidad en felicidad; lo narrativo es la única vida, la única realidad. Así en Le temps retrouvé escribe: «... una cosa que vimos en cierta época, un libro que leímos, no sólo permanece unido para siempre a lo que había en torno nuestro: queda también fielmente unido a lo que nosotros éramos entonces, y ya no puede ser releído sino por la sensibilidad, por la persona que entonces éramos». Y añade: «Si vuelve a ver una cosa de otro tiempo, surge un joven. Y mi persona de hoy no es más que una cantera abandonada, que cree que todo lo que contiene es igual y monótono, pero de donde cada recuerdo saca, como un escultor de Grecia, innumerables estatuas».

Así pues, desde este punto de vista primario, Proust parece cerrar la vía abierta por Cervantes, la línea de nacimiento de la novela moderna; y lo hace devolviéndonos al principio: invirtiendo la perspectiva, el lugar del sentido y los valores del universo quijotesco. Sin embargo, si afinamos algo más la mirada, esta inversión resulta sólo aparente, superficial. Porque Proust parece invertir lo que dice Cervantes; pero es sólo a partir de una radicalización de cómo lo dice que ello es posible. Así, podría decirse que el relato proustiano se articula a partir de una tematización de aquellos procedimientos que permiten a Cervantes, y de él en adelante, llevar a cabo el acto de contar — importa poco ahora si lo que el cuento cuenta en su caso es algo como que no hay que fiarse de los cuentos: lo que importa son los procedimientos que están en juego en el acto de contar. Si en cuanto a lo que dicen, ambos parecen oponerse (y es legítimo decir entonces que Proust invierte la fábula cervantina), en cuanto a los procedimientos, en cuanto al trabajo narrativo del cómo se dice, Proust presenta algo así como un punto de vista superior, otra vuelta de tuerca en la dirección inaugurada por Cervantes: convierte los procedimientos y el trabajo narrativo mismo en fábula de su novela. Habría que decir entonces que el sentido de la fábula proustiana halla precisamente sus raíces en el funcionamiento de la fábula cervantina.

Así, el Narrador es aquí el héroe y su búsqueda iniciática es sólo la búsqueda de un relato; de un cierto modo de contar(se) las cosas

que (le) pasan. Y a partir de Proust, los tímidos amagos autorreferenciales de El Quijote van a saturar el espacio entero de la novela: lo que se dice y el cómo se dice se enroscarán hasta el punto de hacerse indisociables; y la novela va a acabar revelándose como mera manifestación del ser del lenguaje. En Proust, el modo como la metáfora, como clave o secreto del estilo, y la evocación, como motor del relato, se solicitan mutuamente recubriendo con su analogía lo que antes era la pretendida distancia entre forma y contenido, nos brinda un ejemplo eminente de este cierre autorreferencial que va a cumplir la narrativa contemporánea.

A propósito de la metáfora, Proust escribe: «Lo que llamamos realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos recuerdos que nos circundan simultáneamente — relación que suprime una simple visión cinematográfica, la cual se aleja así de lo verdadero cuanto más pretende aferrarse a ello —, relación única que el escritor debe encontrar para encadenar para siempre en su frase los dos términos diferentes. Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción los objetos que figuran en el lugar descrito, pero la verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo; incluso, como la vida, cuando, adscribiendo una calidad común a dos sensaciones, aísle su esencia común reuniendo una y otra, para sustraerlas a las contingencias del tiempo, en una metáfora».

La evocación, por su parte, permite la revelación de eso que es la piedra angular de todo relato: el acontecimiento — el que algo pase. El carácter espiritual e involuntario del acontecimiento será la garantía de la veracidad de su sentido. La metáfora rompe con la monotonía del estilo, con las convenciones del habla, como la evocación rompe con el hábito. Y así como la evocación nos muestra la esencia común de dos acontecimientos, la recurrencia del sentido de un pasar bajo la aparente disparidad de lo que pasa, la metáfora nos muestra la esencia común de dos cosas, aparentemente diferentes si las consideramos como hechos, pero que constituye su sentido profundo: el del arte.

Como es sabido, La recherche se abre con el Narrador anunciando su voluntad de escribir, y se cerrará con la afirmación del Mundo como Libro y del Libro como Mundo; y con la manifestación de una duda ante la usura del pasar del tiempo también: ¿vivirá lo suficiente como para poder cumplir su obra? Es conocida la argucia que utilizó Proust para paliar este posible foco de desánimo: escribió en 1909 el principio y el final de su novela; y se dedicó en adelante a la tarea virtualmente interminable de unir ambos extremos, seguro de que, ahora sí, viviría lo suficiente. También sabemos el precio que pagó para poder escribir su monumento: retirarse de la vida mundana para salvar su vida de escritor. Todas las relaciones humanas forman parte del tiempo que se pierde; la absoluta soledad es la condición para recobrar el tiempo: porque el tiempo sólo es recuperable, sólo se nos devuelve, bajo la forma de acceso a un umbral de conciencia superior desde el que lo pasado se ilumina con un nuevo sentido que es tutela para el pasar actual de las cosas que pasan. Desde esta nueva mirada es posible decir que uno no ha vivido en balde. La última frase de La recherche nos anuncia la decisión del Narrador: escribirá un libro; se nos presenta así al Narrador asumiendo su destino, y se nos invita, de rechazo, a evocar, a volver a leer la novela, pero ahora desde otro punto de vista, desde otro umbral de conciencia esclarecido por todo el trayecto: porque el libro que el Narrador decide escribir no es otro que el que acabamos de leer. Es el mismo, pero ya es otro; ya no es la descripción del Tiempo Perdido por el Narrador en el amor, en la vida mundana, en la búsqueda del arte y de sí mismo como artista. Es memorándum del proceso de recuperación por la escritura de ese tiempo perdido; manifestación del modo como la magia del estilo, el juego de metáforas y evocaciones, le han permitido reapropiarse, por medio de la escritura, del sentido de eso que es la esencia misma del tiempo: pasar.

Robinsón Crusoe se alza entre ese orden de acontecimientos que El Quijote inaugura, y el anuncio de un orden completamente distinto del reclamado por Proust; como un emblema, en su justo medio, y un justo medio que pudo soñarse a sí mismo durante algún tiempo como inocente: natural y feliz. Tras Proust se producirá la exasperación del movimiento autorreferencial en el relato; como si lo narrativo cediera sus prestigios frente a lo textual. Ese juego entre ilusión y desengaño que constituye la trama del aprendizaje

proustiano, su viaje tras la lucidez a la busca de un umbral superior de conciencia capaz de trasmutar lo vivido en arte, será llevado posteriormente hasta los límites del silencio mismo — con Beckett, por ejemplo. Podríamos preguntarnos qué queda de narrativo ahora en todo ello; si no es pura y llanamente la manifestación ebria del ser del lenguaje lo que hoy nos solicita bajo el nombre de literatura. En todo caso, desde este horizonte y para la conciencia empírica una sospecha crece: que no hay un orden narrativo (literario) de los acontecimientos que dicte el sentido; que es preciso escapar del orden fílmico de las verdades del sentido común. Que eso que somos es sólo una cierta manera de contarnos lo que nos pasa; pero que eso que nos pasa, sólo nos pasa porque nos lo contamos como nos lo contamos. Y de ahí, una renovada tarea parece anunciarse para la lucidez que es hoy la nuestra; una tarea experimental: la búsqueda de un cierto modo de contarnos lo que (nos) pasa. Proust estaba ya empeñado en ese futuro que es hoy el nuestro.

¿Cautiverio o reinado?

Pero he aquí que no hay tal cosa en Robinsón, nada hay de tal empeño: no hay pregunta ninguna por el sentido del pasar de las cosas que pasan. La Providencia, descubierta oportunamente con ocasión del naufragio, servirá para acallar cualquier inquietud al respecto. Las cosas que pasan tienen siempre un único e inequívoco sentido que es imposible ni soñar en cuestionar o desplazar: es la verdad de su funcionamiento. Nada hay pues que tenga que ver con el asunto del pensar. Reducir el pasar de las cosas a hechos y responder mediante acciones a la medida de estos hechos será así toda su tarea. Que las cosas que le ocurren le ocurren precisamente porque se las cuenta como se las cuenta, es algo que Robinsón no alcanza a sospechar. Es evidente que las cosas son, y que son independientemente de cómo se las cuenta; y si se las cuenta de este modo y no de cualquier otro es porque son así. Todo el lugar de la conciencia empírica va a ser ocupado por el sentido común; y lo que la robinsonada nos va a mostrar es qué horizonte de sentido se despliega cuando las verdades del sentido común pretenden articular narrativamente la trama de la conciencia empírica: el paradigma obcecado que forman la verdad de los hechos y su globalización en una unidad de funcionamiento que pretende hacerse pasar por el todo del sentido.

Y es por ello que la aventura de Robinsón es mucho menos obvia, natural o razonable de lo que pretende; y mucho menos ejemplar de lo que se cree. Y ello desde el principio mismo: desde el diseño inicial de la situación del solitario en su isla. Porque si bien el grado cero desde el que se levanta la aventura civilizadora de Robinsón parece dotar al mito de un fecundo valor modélico, sin embargo tal vez no hayamos reparado suficientemente en que pocas situaciones hay que menos puedan proponerse como modelo moral, económico, social o pedagógico que la del solitario en su isla. ¿En virtud de qué presupuesto la situación del náufrago en su isla puede llegar a ofrecérsenos como modelo de sociabilidad — por ejemplo?

He aquí, sin duda, una pregunta de incómoda respuesta. Y así, si ahondáramos en este interrogante, a buen seguro debería parecer menos obvia, menos natural o menos razonable la afirmación de Rousseau: «... mas por este estado debe apreciar todos los demás. El medio más cierto...», etcétera. Y del mismo modo también deberíamos comenzar a dudar de que las relaciones entre Robinsón y la isla sean tan «claras y sencillas» como Marx pretendía. Porque sólo gracias a la peculiar intrincación entre propiedad y libertad propia del orden burgués, el comportamiento de Robinsón puede ser presentado como razonable (y su precio es reproducir de un modo sonámbulo las líneas maestras de ese orden en un marco absolutamente descabellado para tal fin); porque sólo gracias al mantenimiento del presupuesto individualista puede tener Robinsón valor ejemplar en el dominio de lo social. Recuérdese la célebre afirmación de S. Mill (A system of logic: ratiocinative and inductive): «Los hombres en el estado de sociedad son fundamentalmente individuos; sus acciones y sus pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual. Al reunirse, no se convierten en una sustancia diferente, dotada de propiedades distintas como el hidrógeno y el oxígeno son diferentes del agua... Los seres humanos en sociedad no tienen más propiedades que las derivadas de las leyes de la naturaleza individual y que pueden reducirse a ésta». Si esto no fuera cierto, si esta afirmación nos pareciera sospechosa, deberíamos extender nuestra sospecha al presunto valor social del mito de Robinsón.

Y desde ahí, aún podríamos comenzar a cuestionar algunas otras falacias escondidas en el corazón mismo del mito; y denunciar su aparente obviedad. Y así, criticar con Deleuze (Logique du sens) el carácter falso de la pretendida originalidad de la robinsonada, donde «la imagen del origen presupone lo que pretende engendrar (cfr. todo lo que ha salvado del naufragio)». O afirmar, con Baudrillard (Pour une critique de l'économie politique du signe) y contra Marx, que «no hay nada claro ni natural en el hecho de "transformar la naturaleza según sus necesidades", de "hacerse útil" y hacer que las cosas sean útiles. Esta Ley moral del valor de uso no hubiera debido pasar inadvertida a la crítica de la economía política, porque todo el "misterio" de ésta se encuentra ya ahí con Robinsón en su isla y en la transparencia falsificada de su relación con las cosas».

Deberíamos, en definitiva, volver sobre nuestros pasos e interrogar el sentido de lo que el mito de Robinsón nos propone. Preguntamos si de verdad las aventuras de Robinsón en su isla son, como repetidamente se ha pretendido, una exacta manifestación de lucidez y sentido práctico. Si de verdad lo que nos cuenta es tan obvio, tan natural, tan razonable. Preguntarnos, en definitiva, por esa curiosa soberanía que Robinsón representa: donde el destierro se transfigura en propiedad, la libertad se piensa como aislamiento, y la sociedad de hombres libres se piensa como un agregado de hombres solos; en donde no es posible pensar la existencia sino como trabajo. ¿Son ésas las promesas del sentido común cuando se hace cargo de la cuestión del sentido de nuestra existencia?

Deberíamos, en fin, cuestionar esa soberanía sometida que, de tan confusa como es, hace exclamar al propio Robinsón: «...el 6 de noviembre, en el sexto año de mi reinado, o de mi cautiverio, como gustéis...».

El otro Robinsón

Un texto de Michel Tournier, que es reescritura contemporánea y crítica de las aventuras de Robinsón en su isla, puede sernos de una ayuda inestimable para determinar más claramente el problema que estas preguntas abren. Las diferencias entre ambos textos son notables, incluso las exteriores: título (Vendredi ou les Limbes du Pacifique frente a The Use and strange surprising adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner), idioma, o fecha de publicación (1967, 1719). Vendredi es una novela lírica, escrita en tercera persona (con fragmentos de un log.-book de meditaciones de Robinsón) y constituye un ejercicio de duplicación y corrección del original; de un talante narrativo eminentemente contemporáneo: fiel a los juegos de dobles que, de Joyce a Borges, cruzan de cabo a rabo la escritura moderna. Robinsón es, por el contrario, una novela de acción, de aventuras, escrita en primera persona (más un diario en el que se anotan escuetamente los acontecimientos más relevantes), y se hace pasar por relato autobiográfico. Incluso la fecha del supuesto naufragio (30 de septiembre de 1659, para Defoe), se ve aumentada en cien años en la obra de Tournier, seguramente con el fin de dar más madurez histórica al personaje y hacer así más verosímil la serie de mutaciones que constituyen el itinerario espiritual del protagonista.

Al principio de su obra, Defoe nos explicita su propósito con estas palabras:

La historia está contada con modestia, con seriedad, y con una religiosa aplicación de los acontecimientos a los usos a los que los aplican siempre los hombres sabios, es decir, para instruir a otros con este ejemplo, y para justificar y honrar la sabiduría de la Providencia en toda la variedad de nuestras circunstancias, sucedan como sucedan.

Mientras que Tournier, explicando el objeto de su narrativa, nos dice:

... busco un humor que sea de tipo metafísico, es decir, surgido del choque entre un cierto absoluto que aparece brutalmente, y la situación siempre relativa en la que tenemos el hábito de vivir.

¿Puede imaginarse un marco más ideal para este tipo de «humor» que la situación de Robinsón en su isla? Pero, tal vez, el mejor modo de ejemplificar la distancia que separa ambos textos, la diferencia de tono narrativo, de umbral de conciencia desde el que se determina el sentido del pasar de las cosas que pasan, fuera enfrentar el modo como ambos autores describen el primer acto significativo de Robinsón en la isla: la muerte de un animal. Así lo describe Defoe:

... Creo que fue el primer disparo de arma que se había producido allí desde la creación del mundo. [...] En cuanto al que había dado caza, tenía cierta semejanza con el halcón a juzgar por su plumaje y su pico, pero las uñas y garras no eran más robustas que las de un pájaro común y su carne resultó desagradable y no servía para nada. Me contenté entonces con aquel descubrimiento y volví a la balsa...

Muy otro es el modo como Tournier relata el mismo acto:

Pero poco a poco en la verde penumbra el objeto se transformó en una especie de buco salvaje, de pelo muy largo. [...] De la gran estatua de pelo que obstruía el sendero brotó una risa socarrona de ventrílocuo. Mezclándose el miedo con su extrema fatiga, una

súbita cólera invadió a Robinsón. Levantó su garrote y lo abatió con todas sus fuerzas entre los cuernos del buco. Hubo un crujido sordo, la bestia cayó sobre sus rodillas y luego se derrumbó de costado. Era el primer ser vivo que Robinsón había encontrado en la isla. Y lo había matado.

Como resulta evidente a partir de esta contraposición de textos, la obra de Tournier actúa como revelador de la parcialidad encubierta del Robinsón de Defoe; al replantear el envite de lo que está en juego en el asunto del solitario en su isla, se nos aparece una imagen completamente distinta de la soberanía robinsoniana. Lo que parecía ser la epopeya de la lucidez y el sentido práctico, comienza a presentársenos como todo lo contrario; y el Robinsón de Defoe empieza a cobrar los tintes de un personaje falaz, torvo y obtuso: apenas un títere aquejado de sonambulismo laboral. Las últimas palabras que Robinsón escucha antes del naufragio, en la versión de Tournier, son algo así como un diagnóstico sobre el modelo de soberanía que la obra de Defoe nos dibuja:

Crusoé, écoutez-moi bien: gardez-vous de la pureté. C'est le vitriol de l'âme.

[Crusoe, escúcheme bien, guárdese de la pureza. Es el vitriolo del alma.]

Si la esencia concreta del hombre fuera el trabajo, evidentemente Robinsón sería algo parecido al hombre que consiguió serlo todo; trabaja como un poblado entero: brujo y jefe de guerra, carpintero y sastre, agricultor y ganadero, propietario y sirviente doméstico. Asume, de un trago y sin parpadear, la división social del trabajo y se multiplica en un vertiginoso juego de travestismo laboral. ¡Son tantas sus necesidades! Pero en ello reside el secreto de su puritanismo; porque lo que aparece a la luz del itinerario espiritual

que Tournier impone a su nueva versión de Robinsón es todo lo que el protagonista de la obra de Defoe olvida, lo que no hace, lo que no ocurre, lo que no ve. Si releemos el texto de Defoe teniendo presentes las sugerencias de Tournier, observaremos con sorpresa lo limitada que es la realidad en la que Robinsón vive; los órdenes de acontecimientos que están ausentes de su existencia: y es que Robinsón carece de vida afectiva, estética, erótica u onírica. Nada le da que pensar; si por pensar entendemos algo más que el mero cálculo de los medios necesarios para cumplir fines que vienen siempre impuestos desde el exterior. No le rodea ningún misterio; cuando es bien difícil imaginar una situación más preñada de enigmas que la del solitario en su isla: qué poco tiene que ver con el Rousseau de las Rêveries, herborizador y melancólico... En los veintitantos años de permanencia en su isla, el Robinsón de Defoe no contempla una sola vez lo que le rodea, no juega, no dibuja, ni canta, ni pasea; ni siquiera se baña en el mar. No le pesa la bóveda celeste, ni le fascina la inmensidad del océano. ¿Hay que imaginar a Robinsón feliz?

Lo que sorprende de la obra de Defoe, tras la lectura de Tournier, es todo lo que no ocurre en la isla a lo largo de todos estos años: sorprende el que sea el suyo un mundo sin colores, sin olores, sin música; ni el viento silba ni los arroyos cantan. Que sea un mundo donde el sol no sale ni se pone, sino que sólo da calor. Donde tarda «veintisiete años y algunos días» en aparecer la luna llena; y aún surge para que comprendamos que había la suficiente luz como para poder llevar a cabo los trabajos de los que nos habla, incluso siendo de noche. Durante todos esos años no ocurre nada que no sirva para algo, ni Robinsón realiza un solo acto gratuito; o tal vez sí, uno solo: matar. ¿Puede alguien fiarse de un hombre así?

Pues sí, hay que imaginar a Robinsón feliz, nos cuenta Defoe, «excepto por lo que respecta a la falta de compañía». Pero no, uno no puede, no debe fiarse de un hombre así ni del mundo que nos promete.

Camino de Santiago

Por decirlo rápidamente, es obvio que entre Defoe y Tournier ha pasado algo, y algo irreversible: un desplazamiento de importancia que hará que ni Robinsón sea el mismo héroe, ni sea héroe por lo mismo; ni, en consecuencia, ocurran en la isla las mismas cosas. Que no será el mismo el sentido del pasar de las cosas que pasan. En la distancia entre ambos se hace legible nuestro definitivo alejamiento del suelo que nos constituyó como europeos; y se anuncian algunas de las nuevas metas a las que no puede dejar de aspirar ahora nuestra lucidez. Podríamos decir que ese algo que ha pasado, narrativamente, entre Defoe y Tournier es Proust, por ejemplo; si con ello no se diera a entender que estamos diciendo que Vendredi es una obra «proustiana». Y tal vez lo sea, o no, pero en cierto modo qué más da: en todo caso, lo que sí es evidente es que la cuestión que allí está en juego es la tarea experimental de la búsqueda de un umbral de conciencia, un orden de acontecimientos, que nos permita vivir a la altura de lo que ocurre en la isla: que lo que se nos describe es un itinerario en pos de un cierto modo de contarnos lo que (nos) pasa; en la certeza de que eso que somos, lo que da sentido a lo que somos y a lo que ocurre y permite que se dé un ensamblaje entre ambas series, es precisamente un cierto modo de contarnos lo que nos pasa, porque lo que (nos) pasa sólo nos pasa porque (nos) lo contamos como nos lo contamos.

Los primeros momentos de la estancia del Robinsón de Tournier en la isla vienen marcados, obviamente, por la desorientación, por el triunfo del caos; un caos que va a ser condición de posibilidad para el segundo nacimiento del héroe. Es ese caos el que va a permitir la palingenesia de Robinsón; sólo éste le brinda la disponibilidad necesaria para escoger el modo como los días seguirán a los días y las horas a las horas; para constituir el umbral de conciencia adecuado desde el que se reparta lo necesario y lo posible, lo importante y lo trivial de los sucesos: qué será y qué no

acontecimiento, desde un orden del acontecer nuevo que dé medida de su nueva situación en la isla.

En el principio, la negativa a instalarse en la isla y el miedo a enloquecer marcarán sus primeros tiempos tras el naufragio; y tratará de superarlos, como el Robinsón de Defoe, «haciendo algo»:

Desde el día siguiente, emprendió la construcción de una embarcación, a la que bautizó anticipadamente Evasión.

Pero en seguida y a continuación se nos va a mostrar el carácter sonámbulo de ese quehacer robinsoniano; sin calendario, sin herramientas, y con las ideas fijas, obsesivas, de quien vive fuera de todo espacio o tiempo humanos, sin ese factor de distracción que son los otros. Está claro que Robinsón ha iniciado un proceso de deshumanización, de degradación cultural, en el sentido etnológico del término. Y sin embargo, una certeza va a comenzar a establecerse poderosamente; la misma, exactamente la misma, que dolorosamente aprendió el simio del Informe para una Academia de Kafka. Que, en el encierro absoluto y sin esperanza en el que está, no le cabe ni apostar ciegamente por la fuga (animal), ni buscar realizar su vida en la promesa de libertad (humana). Que no le queda otra solución sino mutar su propia condición: acceder a otro umbral de conciencia, vivir en otro orden de acontecimientos. Ésta va a ser la lección que conducirá su itinerario en adelante.

Así, a lo largo de todo el siguiente trecho de su estancia en la isla, se producirá un proceso de rehumanización que, en cierto modo, calca las claves laborales y morales del Robinsón de Defoe, según un ideal, pensado pero aún no encarnado, de economía y armonía; el puritanismo robinsoniano. Una nueva era comienza para él mediante la puesta en obra de una «moral de combate», con la pretensión de elevar al orden humano el caos obsceno de la naturaleza. Al mismo tiempo decidirá escribir un diario sobre «la evolución de su vida interior»: va a comenzar a contarse lo que le ocurre; va a comenzar a darse así la tarea de formar una nueva conciencia empírica. Y sin embargo, y a pesar de los éxitos de esta

tarea de humanización, algunos indicios aún menores (la erosión del lenguaje, la inversión de los valores de lo superficial y lo profundo, de lo exterior y lo interior) van a señalarle la imposibilidad de mantenerse en soledad en un orden humano; va a comenzar entonces la contestación a la presunta veracidad y verosimilitud del Robinsón de Defoe, la impugnación de su universo de sentido. Y es que, a diferencia del Robinsón de Defoe, para quien el máximo valor es el hacer, para el héroe de Tournier se trata ante todo de aprender; y no de un aprender a hacer, propio del sentido común, sino del aprender a estar propio de la conciencia empírica. Así, pronto va a hacerse evidente la imposibilidad de seguir siendo Robinsón sin un alter ego; porque Robinsón es una ecuación social que se derrumba si no es tensada o sostenida por diversos puntos a la vez: esos «otros» que si bien pueden ser obstáculo y amenaza para la satisfacción de mis necesidades, son también la resistencia necesaria que mantiene en pie, no sólo la identidad de Robinsón, sino también el orden del acontecer «humano», el propio de la llamada «realidad objetiva». En adelante, los acontecimientos van a comenzar a cambiar para él: otros sucesos serán los memorables, y otros los que desaparecerán sin ser vistos; por obvios, por banales. Vamos a asistir entonces a algo parecido a un cambio de escala: al imposible diálogo humano le sucederá un diálogo con los acontecimientos mismos — mediante él, se está en vías de conceder a éstos el estatuto ontológico de sujetos, términos de relación equiparables al propio Robinsón: fenómenos que parecen crear, con su aparecer, esa escala que somos, que es nuestra conciencia empírica. Estamos pues alejándonos de la dialéctica construcción/destrucción (consumo) de objetos, muda y torpe, propia del Robinsón de Defoe, ese héroe del sentido común. Lo que a partir de ahora va a contar aquí, y ante todo, son las cosas que pasan.

Al cumplirse los mil días de su estancia en la isla, la humanización de ésta (llamada ahora, no ya isla de la Desolación o de la Desesperación, sino Speranza — mixto entre la virtud teologal y el recuerdo de una ardiente italiana) va a alcanzar su punto álgido: Robinsón se entregará a un delirio civilizador, mediante el cual la ausencia de humanidad es suplida por la labor constructora, organizadora y legislativa. El escolio al artículo VIII de su Código Penal resume esta toma de posición ante la realidad de modo ejemplar — dice allí:

Todo aumento de la presión del acontecimiento bruto debe ser compensado por un refuerzo correspondiente de la etiqueta.

Sin embargo, esta labor normalizadora, todavía sonámbula a despecho de su porte soberano, anuncia su caducidad inminente en las notas de su log.-book, donde la gestación de un nuevo umbral de conciencia se prepara: ¿Qué es la libertad humana? Un concepto general y abstracto. ¿La isla es su cárcel — o es, por el contrario, su mundo? Todo es, visto desde la crudeza del vino fuerte de la soledad, cuestión de escala. Su diálogo con los acontecimientos, con el pasar mismo de las cosas que pasan, está a punto de comenzar a ser posible. Los momentos de inocencia que Robinsón se concede, deteniendo la clepsidra que marca el pasar de los minutos, parando así el tiempo medido y laboral del orden civilizado, anuncian ya, con su toda otra visión del pasar de las cosas que pasan, que la mutación es posible.

Un período telúrico será la primera culminación de estos momentos de inocencia organizándose en una experiencia distinta de lo real; Robinsón iniciará una aventura espeleológica de descenso a la cueva-vientre de la Madre Speranza: allí, desde ella, va a comenzar a ser posible cuestionar su obra humanizadora en la isla. Superando la alternativa luz/oscuridad, afirmando la completitud y la consistencia de los mundos sin luz, algo va a hacerse evidente: que existen n sentidos, de los cuales el hombre se limita a cinco, o se autolimita tal vez, y son ellos quienes configuran toda su realidad. Pero hay más sentidos a los que tal vez fuera posible dar salida; y con ellos abrirnos a una visión más compleja de lo real, a otros usos, a otro sentido...

La llegada de Viernes interrumpirá momentáneamente esta oscilación entre el Robinsón Administrador y el futuro Hombre Nuevo, entre el Orden Civilizado y sus instantes de inocencia, reforzando de entrada al primero. En la vida cotidiana de la isla, Robinsón parece regresar a los estadios pasados: intenta recuperar su viejo barco; administra frenéticamente la isla; paga un salario a su esclavo y le lee la Biblia. Sin embargo, una insatisfacción

comienza a asentarse con fuerza bajo toda esta apariencia de orden y equilibrio: Viernes no es un otro, sino un autómata, un zombie — y sin embargo su docilidad es un espejo deformante en el que Robinsón reconoce su propio rostro como aquejado por alguna oscura monstruosidad. Y frente a ello, no puede sino recordar que la aparición de Viernes en la isla le devolvió una experiencia olvidada o perdida: la risa — ¿qué puede querer decir todo ello?

Una nueva catástrofe salvará a Robinsón de su puritanismo. Hace ya tiempo que Robinsón cohabita con la isla; y el fruto de este comercio terreno-carnal son las mandrágoras blancas que pueblan su suelo. Pero he aquí que la aparición de mandrágoras negras, mestizas, obligará a Robinsón a enfrentarse con lo peor de sí mismo. La evidencia de esta infidelidad (pero, ¿de quién; de Viernes, de Speranza...?) le sume en la más abismal confusión: ¿qué hacer; golpearle, para que confiese — para castigarle por lo que va a confesar? ¿Y quién es entonces Robinsón, con el brazo en alto y el puño cerrado: es la cólera de Yavhé — o los bajos instintos de Caín? De qué poca ayuda es aquí la Biblia; o mejor, cómo nos deja solos ante nuestra querencia a mentirnos a nosotros mismos. Y de nuevo, la pregunta: ¿qué pasa — qué es lo que (me) pasa? Y en ello residirá precisamente el secreto de su quehacer: en ese hacerse fuerte en la pregunta por el sentido del pasar de las cosas que pasan; en lugar de taponar la posibilidad de este pasar mediante la gestión cerrada de los estados de cosas, y con la coartada última, ante la evidencia de que a pesar de todo siempre ocurren cosas, de una Providencia que ella-sabrá-porqué ocurre lo que ocurre, y ante la que hay que suponer que si algo ocurre: a) es por mi bien, o b) es por ser pecador. Y ambas opciones confundiéndose siempre en una formulación circular por la que el mal, en cuanto castigo, es el bien del pecador en la medida en que le permite reconocerse como tal, y acaso redimirse; ambas formulaciones enroscándose siempre para encubrir la pregunta por el sentido del pasar de las cosas que pasan. También el Robinsón de Tournier cree firmemente que todo lo que ocurre es por su bien; pero sólo porque es bueno cambiar: afirmar lo que ocurre y estar a la altura de los acontecimientos... Se irá gestando así una sensación de alejamiento respecto a los mensajes charlatanes de los hombres, y el presentimiento de la emergencia inminente de un mundo inhumano, absoluto, elemental; otro orden del acontecer y una nueva conciencia empírica a su medida. «...

había siempre alguien en él que esperaba un acontecimiento decisivo, conmovedor, un inicio radical que llenaría de nulidad toda empresa pasada o futura...».

Tras la Isla-obscena, la Isla-administrada, la Isla-madre y la Isla-esposa, se anuncia un reino solar. Bastará que Viernes arroje descuidadamente la pipa que había estado fumando a hurtadillas en el depósito de pólvora de Robinsón para que los últimos vestigios de su obra civilizadora, las rémoras del ayer, dejen paso, mediante la instauración de un nuevo caos, a la posibilidad, a la urgencia de un renacimiento definitivo. Será esta situación de no-retorno la que pondrá la exigencia de una mutación.

Buen cuidado tuvo el Robinsón de Defoe en repartir la pólvora en diversos escondrijos para evitar la catástrofe — para impedir cualquier «mal» acontecimiento, y ello aun pensando, como decía pensar, que «allí donde vemos nuestra perdición, a menudo está nuestra salvación». Y es ésta una ambigüedad notable en la concepción que el Robinsón de Defoe se hace del acontecimiento: se trata de impedir que nada ocurra por sí mismo, lejos de nuestro alcance, administrando técnicamente lo que nos rodea, imponiendo la soberanía de las artes del sentido común. Y cuando algo ocurre, ya que siempre ocurre algo a despecho de todas las cauciones, atribuir su sentido ignorado a la Providencia que nos envía nuevos trabajos, acaso penitencias, que nos encamina hacia nuevas acciones. Se trata entonces de añadir aún más y nuevas precauciones; inventar otras prácticas para reducir todo acontecimiento mediante la gestión de los estados de cosas.

Tras esa involuntaria quema de las naves, la isla de Tournier cobrará una nueva faz. En menos de una semana regresará a su estado salvaje: volverán a manifestarse todas las fuerzas hasta ahora sojuzgadas de la Naturaleza, incluso las de la naturaleza humana. El mismo Viernes se convertirá así en un auténtico otro para Robinsón — pero un otro que se presenta como una fuerza más de la Naturaleza, que desmiente la fábula de la voluntad libre responsable de los actos: Viernes pasa a aparecer como una fuerza de la Naturaleza de la que se desprenden actos con la naturalidad como brotan los acontecimientos en su puro pasar. Robinsón va a emprender entonces, de la mano de Viernes, la reconquista de un

cuerpo ahora solar: sus días se levantarán solos, sin apoyarse unos sobre otros; cada momento valdrá por sí mismo y, en adelante, permanecerá instalado en un continuo momento de inocencia — en la atemporalidad, en el instante.

La búsqueda de ese modo de contarse lo que (le) pasa parece haber alcanzado así su cumplimiento en la mutación final, en una metanoia: en el acceso a un umbral de conciencia superior desde el que se ensamblan en paz el sentido de eso que somos y el pasar de las cosas que pasan, en un nuevo orden del acontecer.

El juego del Tarot

Ya en las primeras páginas, en la introducción, se establecen como anuncio las líneas mayores del destino del Robinsón de Tournier; a la vez que se diagnostica el peligro mayor que le amenaza: su pobreza espiritual, su puritanismo. Será este vitriolo del alma, el puritanismo, aquello que deberá ser continuamente analizado, controlado, para ponerse a salvo de su poder corrosivo; según le revelaron «las últimas palabras humanas antes del naufragio». Los grandes momentos que marcarán su destino quedan dibujados en pocas páginas y a través de las cartas del Tarot; la travesía de Robinsón a la busca de su propio destino va a quedar anticipada y resumida en diez símbolos. En primer lugar, el Demiurgo: constructor de un orden humano, domesticador de la naturaleza. Luego, Marte: signo de la victoria, de su primera victoria sobre la Naturaleza. A continuación, el Ermitaño: «el Guerrero ha tomado conciencia de su soledad» — se nos dice. En cuarto lugar, la llegada de Viernes se anuncia bajo la figura de Venus. En el Sagitario veremos la imagen de Viernes arrojando al cielo esa flecha que nunca ha de volver — su anhelo eólico, solar. El Caos y Saturno nos hablarán de la inversión de todo el orden anterior: es la inminencia de la catástrofe. Géminis, el decimoquinto arcano, indicará la fraternidad entre Viernes y Robinsón, inaugurada tras la catástrofe. Capricornio anunciará la muerte: la llegada de un barco a la isla, la huida de Viernes. Finalmente, Júpiter será la salvación:

¡Júpiter! —exclamó el capitán—. Robinsón, usted está salvado, pero, ¡qué diablos, usted vuelve de lejos! Se venía a pique y el dios del cielo acude en su ayuda con una admirable oportunidad. Se encarna en un niño de oro, nacido de las entrañas de la tierra — como una pepita arrancada a la mina—para entregarle las llaves de la Ciudad solar.

Así, escrita en esos colores y figuras, bajo la pátina grasienta de las cartas, se nos cuenta la historia entera de la metanoia robinsoniana: todo lo que el relato de Tournier desplegará y diversificará en las páginas siguientes. Y cada una de las figuras no representará ni hechos ni acontecimientos, sino rangos, órdenes desde los que se determinará de tal modo el qué de lo que ocurre, el sentido del pasar de las cosas que pasan: orden humano, victoria moral, soledad, fraternidad...

—Todo esto puede parecerle un galimatías ininteligible —dijo Van Deyssel—. Pero ésa es exactamente la sabiduría del Tarot que nunca nos aclara el porvenir en términos precisos. ¿Se imagina los desórdenes que engendraría una previsión lúcida del porvenir? No, a lo sumo nos permite presentir nuestro futuro. El breve pronóstico que acabo de hacerle, en cierta medida está cifrado y resulta que la clave está en su propio porvenir. Cada acontecimiento futuro de su vida le revelará, al producirse, la verdad de tal o cual de mis predicciones. Esta especie de profecía no es tan ilusoria como puede parecerlo al principio.

Si desatendemos por un momento las comodidades derivadas del uso del Tarot como anticipación literaria de los acontecimientos que constituyen el todo de la historia de Robinsón en la versión de Tournier, quedan sin embargo unos rasgos en los que vale la pena detenerse un momento: en el juego mismo del Tarot — en su antigua sabiduría. Y es que justamente el descrédito de los viejos prestigios del Tarot, o de procedimientos adivinatorios semejantes, depende directamente de la entronización de la monarquía altanera de los saberes positivos; y es simultánea a la erradicación de lo narrativo de toda pretensión al saber. Sólo con la sustitución del problema de la verdad (positiva de los hechos) en lugar del problema del sentido (narrativo de los acontecimientos) podrá producirse la expulsión del Tarot y de otras artes similares fuera del ámbito cultural — como mera superchería. Y ello por obra de un desconocimiento, tal vez no desinteresado. Porque la adivinación

del Tarot, o del I Ching, o el mismo oráculo de Delfos, es ajena a cualquier reducción positiva; la retroadivinación debería mostrarlo ya por sí misma de modo evidente: porque allí no se trata de decidir la verdad de lo que ocurrió, sino el sentido del pasar de las cosas que pasaron; se trata de reconstruir la secuencialidad de un sucederse narrativo que da la medida del sentido del acontecimiento, y no la positividad del hecho. Evidentemente, cuando el sentido común impone sus exigencias hasta declarar que el Mundo sólo cuenta como realidad y en su funcionamiento positivo, la adivinación debe desaparecer. Y no se discute aquí si debe o no hacerlo; sino que se afirma que el ámbito al que los procedimientos adivinatorios se dirigen es otro al de la verdad positiva: es el del sentido del pasar de las cosas que pasan. El auge contemporáneo de mánticas diversas parece adolecer de la misma ignorancia; porque ante el anonimato obligado que nos imponen los saberes positivos, se acude al Tarot y demás para que nos digan qué nos va a pasar: en la más próxima positividad posible al hecho. Y éste es un uso espurio — correlato del irracionalismo moderno que entronizó los hechos positivos como el todo de lo que cuenta y merece ser contado. Así, los saberes positivos nos explicarán por qué ocurren las cosas: porque son como son. Y las mánticas completarán este ámbito de verdad diciéndonos el qué de lo que nos va pasar, correspondiente a este ser que somos: canta así nuestra suerte — confundida aquí con nuestra verdad.

Y sin embargo, esa nuestra suerte sólo desde un punto de vista bajo puede ser emparejada como la verdad de los hechos positivos; porque se juega ante el acontecimiento: frente al sentido del pasar de las cosas que pasan. Y el desafío con el que éstas nos emplazan en la búsqueda de esa soberanía que podríamos llamar, con Bataille, «voluntad de suerte», es precisamente acordar ese nuestro pasar y el propio de las cosas que pasan en una unidad de sentido, cuyo estatuto no puede ser sino narrativo. Y será éste un paradigma condición de posibilidad de todas las verdades positivas con las que minuto a minuto negociará nuestro sentido común — pero no será él mismo una verdad. Lo que el Tarot propone con su estrategia adivinatoria son los elementos de una gramática narrativa que nos debería permitir reconocer (el sentido de) lo que se expresa tras lo que acaece; es decir: nos debería permitir construir su relato. Toda la ambigüedad y los múltiples niveles posibles de interpretación que

tienen cada una de las figuras del Tarot, o del I Ching, responden a esta exigencia: permitir la construcción de un relato con las Formas (o Ideas, o Figuras) de éste, a la medida de cada una de las irrupciones del pasar de las cosas que pasan en nuestra existencia. Era célebre que el oráculo de Delfos no respondía sino mediante enigmas; enigmas que sólo adquirían su sentido ante la irrupción del acontecimiento, reconocido entonces como el anunciado. Y adquirían sentido mediante la unidad de sentido que el acontecimiento ofrecía, y que no sería tal sin el anuncio oracular. Enigma y acontecimiento se efectúan a la vez en la constitución de un umbral de conciencia desde el que la mirada al pasar de las cosas que pasan se ilumina, de pronto, con una nueva luz — con la evidencia de una resonancia: con el resonar de una evidencia. Tenía que pasar, decimos entonces, estaba escrito — como el jugador de dados se reconoce en la jugada necesaria, por más que sepa que este reconocimiento no puede ser anticipado. Y no es casual que los dados fueran objetos sagrados entre muchos de los griegos.

Heráclito escribía: «... y tal como el señor, cuyo templo divinatorio es el que está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da señas». Tras las prácticas adivinatorias podría decirse que hay un saber profundo, que los saberes positivos falsearán en su voluntad de erradicarlo, sobre eso que es el acontecimiento mismo — sobre su pertenencia a un orden narrativo que es quien funda la posibilidad de reconocerlo como tal y en su sentido. Acontecimiento será aquello que, en el seno siempre confuso del pasar de las cosas que pasan, reconocemos como lo que se expresa, aquí y ahora, en y de este pasar; aquello que sólo desde el paradigma ideal de un saber narrativo se nos revela y se nos oculta en su sentido: lo que queda señalado.

Viernes, la isla y Dios

Tres de las relaciones que Robinsón mantiene con el pasar de las cosas que pasan pueden ser consideradas como mayores. Y no resulta exagerado afirmar que serán precisamente ellas las que motivarán el reconocimiento que el texto de Defoe obtuvo en su tiempo: su carácter ejemplar. Serán éstas, su relación con la isla (o con la Naturaleza — el problema libertad/necesidad, si se prefiere); sus relaciones con Viernes (o el problema del Otro — la cuestión individuo/sociedad, o bárbaros/civilizados...); y su relación con Dios (o con la Biblia, el problema de la Providencia, o su capacidad para enfrentarse con el Misterio, tanto da). Sobre el eje de estas tres relaciones debería resultar sencillo desplegar la red de diferencias que distancian al texto de Defoe del de Tournier. Evidentemente, tras ellas lo que está en juego son diferentes estrategias para señalar el qué de lo que ocurre como acontecimiento: el reparto del sentido, el valor y la verdad del pasar de las cosas que pasan. Tras estas relaciones puede leerse el duelo entre las Ideas de la conciencia empírica (Mundo, Alma, Dios) y las verdades del sentido común (trabajo, vida, lenguaje); — aunque no merezca la pena forzar los esquematismos hasta el punto de sustituir la tonalidad narrativa con que se nos presentan en ambas obras. Hablaremos pues de sus relaciones con la isla, Viernes y Dios — del modo enfrentado como Defoe y Tournier determinan los órdenes del acontecer correspondientes.

En cuanto a la isla, debería decirse, en primer lugar, que el Robinsón de Defoe no la ve; que la isla es, y por encima de todo, materia prima con la que satisfacer sus necesidades. Y unas necesidades que deberán ser satisfechas mediante el trabajo; ya que poco tienen que ver con su vida en la isla, y sí con su vida anterior al naufragio. El sentido de lo que ocurre en la isla es determinado siempre desde su condición de sujeto europeo, de necesidades europeas — se abrirá así a un orden de acontecimientos en el que hechos y acciones saturarán el todo de su experiencia de lo real a la

medida de los modelos de la patria perdida. No es así de extrañar que, cuando acude al barco naufragado para recoger aquellos bienes que puedan serle de utilidad, nos cuente:

... sólo cogí las [ropas] necesarias para uso inmediato, porque había otras cosas que me interesaban más, a saber: instrumentos para trabajar en tierra.

Resulta éste un comportamiento cuanto menos sorprendente para un náufrago recién llegado a una isla en la que, por lo que sabemos, no le faltaba de qué procurarse el sustento.

Y es que, ante el acontecimiento, su puesta en juego es siempre la misma: la de un sujeto de necesidades; y siempre serán las mismas necesidades las que estarán en obra: las que se desprenden de sus hábitos de europeo. Un sujeto de necesidades que busca en la naturaleza los objetos correlativos a la representación de sus carencias con los que satisfacerlas... ¿En qué necesidad me coloca este acontecimiento? ¿Con qué objeto satisfacerla? ¿Cómo producirlo, u obtenerlo?

Existen en nuestras pasiones algunos recursos secretos que, reanimados por algún objeto presente o ausente, que se nos aparece ante nuestro espíritu por la fuerza de la imaginación, conmocionan nuestra alma con tanto ímpetu hacia los objetos de sus deseos, que su ausencia se vuelve insoportable.

En este orden de acontecimientos vive Robinsón; y a esto es a lo que llama pensar: al juego de la representación bajo la ley de funcionamiento de lo económico, de lo útil: designación-producción-consumo... Así, el juego entero del vivir parece agotarse en la producción-destrucción de objetos.

Como muestra de lo implacable que puede llegar a resultar esta

lógica ciega, escojamos una reflexión casi al azar — por ejemplo:

Y ahora que mi provisión de grano aumentaba, necesitaba realmente agrandar los graneros.

¿Se recuerda cuál es la reflexión obsesiva que se le impone a Robinsón cuando descubre a los caníbales en su isla? Matarlos, como cristiano castigo a su canibalismo; o capturar a algunos de ellos para convertirlos en esclavos y someterlos al trabajo. He ahí a las Ideas y al sentido común en pleno conflicto; y no hay que decir que será el sentido común quien saldrá ganando en esta lid: y aun parafraseará el ensayo de Montaigne, De los caníbales, para rechazar la primera alternativa, recordando que más crueles son las prácticas europeas de la Inquisición papista. ¿Y se recuerda asimismo cuál es el pensamiento insistente que le acompaña desde que Viernes comienza a compartir su vida en la isla? Que, en adelante, deberá doblar su producción de alimentos. Calcúlese la cantidad de alimentos producida por Robinsón en su isla, el volumen de sus excedentes (cuarenta fanegas de cebada y arroz anuales, uno o dos galones de leche por día...), o su horario de trabajo, y podrá comprenderse sin dificultad lo obtuso de la aventura robinsoniana en la isla.

Al concluir el cuarto año de su estancia en la isla, Robinsón nos confiesa haber cumplido un aprendizaje:

Aprendí a considerar más el aspecto alegre de mi situación que su lado sombrío, y a valorar más lo que disfrutaba que lo que me faltaba,...

Y ésta su nueva visión optimista de la vida en la isla, se resume así:

En primer lugar, me encontraba lejos de la perversidad del mundo. No sentía ni la concupiscencia de la carne, ni la concupiscencia de los ojos, ni el fasto de la vida. No tenía nada que envidiar, puesto que poseía todo aquello de lo que podía disfrutar y era el señor de toda la finca; podía, si eso me complacía, llamarme rey o emperador de esta tierra, de la que era poseedor. No tenía rivales ni competidores, nadie que disputase conmigo su dominio o su soberanía. Podía llenar barcos enteros de grano, [...]. Tenía multitud de tortugas [...]. Tenía madera suficiente [...]. Pero lo único que tenía valor para mí era aquello de lo que podía servirme. Tenía lo suficiente para comer y cubrir mis necesidades: y ¡qué me importaba el resto!

¿Es ésta realmente una nueva visión — o es esa misma hambre de tener y tener más, propia de cualquier colono? ¿Y es realmente de su vida en la isla de lo que nos está hablando? La siguiente reflexión puede bastarnos para dar la medida de este personaje que es el nuevo héroe moderno:

Descendí un trecho por el declive de aquel delicioso valle, observándolo con una especie de secreto placer, aunque mezclado con otras reflexiones dolorosas, al pensar que todo aquello era mío, que yo era el rey y señor irrevocable de aquel sitio, sobre el que tenía plenos derechos de posesión; y que si hubiera podido transmitirlos, serían un bien hereditario tan sólido como el de cualquier señor feudal en Inglaterra.

Y sí, parecía por un momento que Robinsón estaba a punto de ver la isla — pero no, lo único que Robinsón se muestra capaz de contemplar son... sus propiedades.

Frente a este orden de acontecimientos tutelado por las verdades del escudero, el personaje de Tournier se nos presenta poniendo en obra lenta, progresivamente, una reconstrucción de (la representación de) sus necesidades, tal como le vienen impuestas

por sus hábitos de europeo; en un intento por estar a la altura de lo que realmente ocurre en la isla. Frente al acontecimiento, la pregunta de este nuevo Robinsón se detiene siempre en el ¿qué ocurre? ¿qué (me) ocurre? — en un continuado intento por determinar adecuadamente el sentido del pasar de las cosas que pasan. Su aventura es así el relato de un aprendizaje: un itinerario en pos de una determinación cabal del problema de su soledad en la isla: cómo dar sentido a toda la lluvia menuda de acontecimientos que constituyen el pasar de su vida en la isla. Y la isla será así: primero, isla de la Desesperanza, a la medida de los propios miedos del primer Robinsón — para ser luego Speranza: isla de la Naturaleza, obscena y desordenada, isla Administrada, isla Madre Telúrica, isla Esposa Vegetal, isla Solar... Y a cada una de estas islas le corresponderá un orden específico de acontecimientos y un umbral de conciencia desde el que determinarlos y acompasarse con el sentido de su pasar: otros tantos avatares de una conciencia empírica en busca de hipótesis más elevadas sobre las que arriesgar la vida.

Si atendiéramos ahora a las relaciones del Robinsón de Defoe con Viernes deberíamos decir otro tanto a lo afirmado anteriormente respecto a la isla: también Viernes es invisible, excepto como objeto — como esclavo. Véanse si no los primeros rudimentos pedagógicos de Robinsón, revestido ahora con toda la magnificencia colonial del blanco europeo:

En poco tiempo, comencé a hablarle y a enseñarle a que él también lo hiciera conmigo. Y en primer lugar le hice saber que su nombre sería Viernes, que era el día en que le había salvado la vida. Asimismo le enseñé a decir Amo, y le hice saber que ése sería mi nombre. Le enseñé a decir sí y no, y a comprender el significado de esas palabras.

He aquí las piezas mayores de este juego entre el náufrago y el caníbal: Viernes y el Amo; sí y no — un buen paradigma, sin duda, para fundar sobre él una relación. ¿Son necesarias algunas muestras más de la ceguera colonial de Robinsón? Recojamos dos más tan

sólo. Una:

le hice comprender que debía seguirme, y que le daría algunas vestimentas; se mostró encantado, pues estaba absolutamente desnudo

Y esta otra:

... cuando probó la carne, me dio a entender de tantas formas lo mucho que le apetecía, que no pude dejar de comprenderlo. Por último, me manifestó que no volvería a comer carne humana, lo cual me llenó de contento.

Y, entiéndaseme, la ceguera de Robinsón no pretendo que resida en el hecho de vetarle a Viernes el nudismo o el canibalismo, sino en suponer que se es caníbal porque no se ha probado la carne de cabrito — o que alguien que va desnudo es porque no tiene nada que ponerse.

Muy otras van a ser las relaciones del Robinsón de Tournier con Viernes hasta el punto de que éste, en tanto que problema eminente y como ya indica claramente el mismo título de la novela, va a acabar ocupando el lugar central del relato. Ya en el primero de sus avatares, como Robinsón Administrador de la isla, se nos habla de un sentimiento de disgusto desconocido por el personaje de Defoe: disgusto ante la docilidad mecánica de Viernes — ante su presencia de autómata, auténtico zombie muerto en vida.

Viernes es de una docilidad perfecta. En realidad, está muerto desde que la bruja clavó su índice nudoso sobre él. Lo que huyó fue un cuerpo sin alma, un cuerpo ciego, como esos patos que vuelan batiendo las alas después que se les ha cortado la cabeza. Pero ese

cuerpo inanimado no ha huido al azar. Ha corrido a reunirse con su alma, y su alma se encontraba en las manos del hombre blanco. Desde entonces, Viernes pertenece en cuerpo y alma al hombre blanco. Todo cuanto su amo le ordena está bien, todo cuanto le prohíbe está mal.

Y sin embargo, no por ello Viernes deja de ser otro, diferente — otro punto de vista posible sobre la realidad: otro umbral de conciencia al que corresponde otro orden distinto de acontecimientos. Y el Robinsón de Tournier está demasiado deseoso de aprender como para permitirse el desperdiciar esta ocasión que se le brinda de desplazarse más allá de su propio punto de vista; la posibilidad de avanzar, gracias a Viernes, lejos de sí mismo, en dirección a otro umbral de conciencia que le permita ser otro, vivir de otro modo: mutar.

Dos revelaciones van a permitirle recorrer un trecho más en esta dirección. Una, la comprensión del reconocimiento con el que Viernes le identifica:

Un día que le explicaba, con bastante vehemencia, es cierto, cómo descortezar y abrir las varillas de mimbre antes de trenzarlas, hice un gesto un poco amplio con la mano. Con gran sorpresa, lo vi retroceder de inmediato de un salto protegiéndose el rostro con su brazo. Pero, tendría que haber sido insensato para querer golpearlo en momentos en que estaba enseñándole una técnica difícil y requiriendo toda su aplicación. Y todo me lleva a creer, ay, que soy ese insensato ante sus ojos, ¡todas las horas del día y de la noche! Entonces, me pongo en su lugar, y me siento estremecido de piedad ante este niño abandonado y sin defensa a todas las fantasías de un demente, en una isla desierta.

Pero mi condición es todavía peor, porque me veo en mi único compañero bajo la especie de un monstruo, como en un espejo deformante.

Y, en segundo lugar, su reconocimiento de la especificidad del propio Viernes, propiciada por la percepción de su belleza y su perfección; y descubierta en un lugar inesperado, en el órgano intelectual, espiritual por excelencia: el ojo.

Robinsón observa como bajo una lupa esa máscara prognata, un tanto bestial, cuya tristeza vuelve más terca y más enfurruñada que de costumbre. Es entonces cuando nota, en ese paisaje de carne sufriente y basta, algo de brillante, de puro y de delicado: la mirada de Viernes. Bajo esas cejas largas y curvas, el globo ocular perfectamente liso y límpido es incesantemente barrido, refrescado y lavado por el movimiento del párpado. La pupila palpita bajo la acción variable de la luz, graduando exactamente su diámetro según la luminosidad ambiente, a fin de que la retina esté siempre igualmente impresionada. En la masa transparente del iris se anega una ínfima corola de plumas de vidrio, un rosetón intacto, infinitamente preciso y delicado. Robinsón está fascinado por ese órgano tan finamente compuesto, tan perfectamente nuevo y brillante. ¿Cómo semejante maravilla pudo ser incorporada a un ser tan grosero, ingrato y vulgar? Y si en ese preciso instante descubre por casualidad la pasmosa hermosura anatómica de los ojos de Viernes, ¿no debe preguntarse honestamente si el araucano no es íntegramente una adición de cosas igualmente admirables que él ignora nada más que por ceguera?

Robinsón da vueltas y vueltas en sí mismo a esta pregunta. Por primera vez vislumbra nítidamente, bajo el mestizo grosero y estúpido que le irrita, la existencia posible de otro Viernes — como ha sospechado hace tiempo, mucho antes de descubrir la gruta y la ladera, otra isla, escondida bajo la isla administrada.

Ante esta evidencia y a contrapelo, una consideración de primera importancia terminará por imponerse: un ojo tan preciso, un órgano tan bello, ¿acaso no dignifica su mirada, y con ella el punto de vista del salvaje, hasta concederle plenamente el rango de semejante, de sujeto soberano, de otro — de hermano, en definitiva? Evidentemente, esta revelación prepara la etapa de fraternidad

entre Robinsón y Viernes; una etapa en la que aquél aprenderá de éste la polivalencia corporal: el paso de su ser telúrico a su ser eólico, solar. Es decir: el acceso a otro orden de acontecimientos, del que son emblema esos juegos o artefactos aparentemente sin sentido a los que Viernes dedica el pasar de sus horas: el arpa eólica, la cometa o el mismo y largo vuelo de esa flecha sin retorno que es metáfora de la propia existencia del hombre sobre la tierra, un anhelo sin término, sin blanco, sin fin...

Lo miro apartarse riendo de la espuma de las olas que lo bañan y me viene a la mente una palabra: venustidad. La venustidad de Viernes. No sé exactamente lo que significa este sustantivo bastante raro, pero esa carne reluciente y firme, esos gestos de baile arremansados por el abrazo del agua, esa gracia natural y alegre lo convocan irresistiblemente a mis labios.

Éste no es más que uno de los hilos de una madeja de significaciones de la que Viernes es el centro y que trato de desenredar. Otro indicio es el sentido etimológico de Viernes. El viernes, si no me equivoco, es el día de Venus. Agrego que para los cristianos es el día de la muerte de Cristo. Nacimiento de Venus, muerte de Cristo. No puedo impedirme presentir en ese encuentro, evidentemente fortuito, una resonancia que me rebasa y que asusta a lo que persiste en mí del devoto puritano que fui.

Viernes será así la escala que permitirá a Robinsón abandonar su puritanismo y acceder a un umbral de conciencia superior; poco importará que finalmente su compañero salvaje le abandone con ocasión de la llegada de un navío inglés: la obra de resurrección, de mutación a un orden de acontecimientos nuevo y más elevado, estaba ya consumada por aquel entonces de modo lo suficientemente firme como para que fuera imposible cualquier modo de regresión a un estadio anterior.

Por último, detengámonos en las relaciones del Robinsón de Defoe con Dios — o mejor: con la Biblia, puesto que Robinsón Crusoe es también (¿y cómo podría ser de otro modo? ¿A qué desaprovechar

tan magnífica ocasión...?) una apología del libre examen. Debería decirse al respecto, en primer lugar, que el que la Biblia y sus relatos sean tenidos o no por verdad dependerá exclusivamente del crédito que les conceda la razón, y que la utilización de conceptos religiosos, como el de Providencia, es asimismo económica: la razón me permite entender por qué ocurren las cosas — pero es por obra de la Providencia por lo que me ocurren a mí. Es lo que explica, por ejemplo, que Robinsón haya sido el único superviviente del naufragio — donde «explica» quiere decir ante todo: clausura toda pregunta. Y lo que es más, es también un procedimiento para hacer del acontecimiento (el naufragio) un resultado de las propias acciones (su anterior vida de pecador); aunque para ello se deba reconocer vagamente culpable: al parecer, es preferible ser un miserable deudor, merecedor de todas las desgracias, que, simplemente, Robinsón en su isla. Aquí, a la inversa de lo que pretenderán los existencialismos, es la conciencia de la propia finitud la que engendra la conciencia de culpa.

Para el personaje de Tournier, por el contrario, la Biblia, el Libro, será más importante que Dios mismo — más necesario. Y la Biblia no será, ni la voz de la Providencia ni la letra de la Ley, sino eso que continuamente no deja de darnos que pensar. Sus salmos, leídos al azar, servirán de contrapunto para tratar de determinar de otro modo, para desplazar la propia y siempre demasiado interesada determinación del qué de lo que en cada momento está ocurriendo. Y así, jugará con ella, como a un juego de azar, buscando otras hipótesis sobre las que arriesgar la vida — hasta que abandone finalmente su compañía, en el momento en que se hace demasiado evidente que le permite tanto legitimar como cólera de Yavhé su instinto asesino ante la infidelidad de Viernes, como impedírselo recordándole el gesto de Caín frente a Abel. Nacerá entonces un sentimiento de alejamiento frente a los mensajes charlatanes de los hombres, en los que también la Biblia debería incluirse… Al tiempo que se hace presente la inminencia de un mundo inhumano, absoluto y elemental.

El Robinsón de Defoe, en lugar de entender la Biblia como algo que le da que pensar, la utiliza, y en sentido estricto, como aquello que nos salva de cualquiera de las corrosiones del pensamiento, aquello que nos permite seguir conservándonos a nosotros mismos... Y aun

pretenderá que precisamente en ello reside esa conversión espiritual que tuvo lugar durante su larga estancia en la isla: el surgimiento de una nueva visión del mundo... Dios, en el uso que de él hace el Robinsón de Defoe, es también una manera de no ver — de negar todo Misterio. En la medida en que, con todo, Dios, es todavía más inteligible que el desafío de la propia soledad ante los acontecimientos, se apela entonces a él. ¿Cuándo, en consecuencia, va a flaquear esa fe suya en Dios? En dos casos fundamentalmente: ante la seguridad rutinaria de las leyes naturales, y ante la urgente amenaza del peligro físico — es decir: ante las llamadas del sentido común: ante el hecho, y ante la acción. De este modo, el diálogo con Dios es también otro negocio — otro modo de combatir los ocios que dan que pensar: es un modo de no dialogar ni con la isla, ni con Viernes, ni consigo mismo.

El Robinsón de Defoe pretende haber recorrido un rico itinerario espiritual a lo largo de su estancia en la isla; y son muchos los entendidos que se han hecho eco de esta opinión y la han subrayado como una de las características centrales del libro. Desde lo que el Robinsón de Tournier nos muestra, más bien parece que, al contrario, se trata de alguien que continuamente intenta salvarse frente a los acontecimientos — negarlos: y seguir siendo igual a sí mismo. Lo que en el Robinsón de Defoe se suele caracterizar como mutación no es sino el relato de los paulatinos cambios de humor de un pobre hombre que vive solo — y que envejece.

La línea del horizonte

Así como la primera acción que Robinsón lleva a cabo en la isla, la muerte de un animal, nos marcaba ya claramente el umbral que separa a los personajes de Defoe y Tournier, el final de los relatos constituye la culminación de esa diferencia. Ambos textos concluyen según su propia necesidad interna; enfrentando a los héroes de la historia con la verdad que merecían según el sentido que han osado producir. Y también, el modo de concluir de las dos novelas, su moral interna, da que pensar acerca de sus respectivas formas de encararse con el acontecimiento.

Al término de su relato, el Robinsón de Defoe huirá en el primer barco que llega a la isla. A la primera ocasión de ser rescatado desertará de su cautiverio o su reinado, para reintegrarse a una civilización que, en realidad, nunca ha abandonado. Será pues un acontecimiento, la llegada de un barco, el que salve a Robinsón de su exilio; refutando, en cierto sentido, la pertinencia de todas las acciones que ha puesto en obra su sentido común para lograrlo. De este modo, es como si el «método» de Robinsón a lo largo de tantos y tantos años quedara rebatido: porque será un acontecimiento el que salvará a este recusador de los acontecimientos. Y además huirá desentendiéndose de su compromiso para con otros náufragos vecinos, dejándolos a su suerte — náufragos a los que, por otra parte, había exigido todo tipo de promesas y compromisos de fidelidad:

Me dijo después que quería jurarme que jamás se separaría de mí mientras viviese, a menos que yo le diese una orden contraria, y que permanecería a mi lado hasta la última gota de su sangre si comprobaba que sus compatriotas violaban en algo su buena fe.

Me aseguró que todos ellos eran hombres francos y honrados, que

se encontraban en la peor situación imaginable, carentes de armas y de ropas, no teniendo otro alimento que el que generosamente les cedían los salvajes; que habían perdido toda esperanza de regresar a su patria y que, si yo me empeñaba en ayudarlos, podía estar seguro de que estarían dispuestos a vivir y a morir por mí.

Robinsón no tendrá empacho en faltar a su palabra cuando se le presente la posibilidad de huir — es más: ni siquiera se da cuenta que lo está haciendo; ni siquiera se da cuenta del sentido y el valor de lo que está haciendo. Una vez más, lo que le rodea son sólo hechos — y acciones a la medida de estos hechos.

Cuando abandoné la isla, me llevé conmigo a bordo, como reliquias, el gran gorro de piel de cabra, la sombrilla y el loro; tampoco olvidé el dinero del que hice mención, que, al haber estado guardado tanto tiempo sin usar, estaba totalmente oxidado y ennegrecido, y al que apenas hubiese podido hacer pasar por plata, si antes no lo hubiese frotado y limpiado. Tampoco olvidé el dinero que había encontrado en el barco español.

Y así fue como abandoné la isla, el 19 de diciembre del año 1686, de acuerdo con el cálculo que hice en el navío, después de haber vivido en ella veintiocho años, dos meses y diecinueve días. De este segundo cautiverio fui liberado el mismo día del mes en que realicé mi primera huida en una barcaza de los moros de Salé.

También el Robinsón de Tournier contará con la ocasión de abandonar la isla. También aquí ocurrirá esa llegada del barco redentor, tan en vano buscado y durante tantos años, en la línea del horizonte. Ante la llegada de los marineros del Whitebird, Robinsón insiste en su pregunta de siempre: ¿qué ocurre? ¿qué (me) ocurre? — ¿Qué acontecimiento inaugura la llegada de estos extraños a la isla?

Cada uno de esos hombres era un mundo posible, bastante coherente, con sus valores, sus focos de atracción y de repulsión, su centro de gravedad. Por diferentes que fueran unos de otros, esos posibles tenían entonces en común una pequeña imagen de Speranza — ¡qué sumaria y superficial! — en torno de la que se organizaban y en un rincón de la cual se encontraba un náufrago llamado Robinsón y su criado mestizo. Pero por central que fuese esa imagen, en cada uno estaba marcada por el signo de lo provisional, de lo efímero, condenada a caer en un plazo breve a la nada de donde la había sacado el extravío accidental del Whitebird. Y cada uno de esos mundos posibles proclamaba ingenuamente su realidad. Eso era el otro: un posible que se empeña en pasar por real. Y si era cruel, egoísta, inmoral desestimar esa exigencia, eso era lo que toda su educación había inculcado a Robinsón, pero lo había olvidado durante sus años de soledad y ahora se preguntaba si alguna vez llegaría a retomar el pliegue perdido. Además, mezclaba la aspiración al ser de esos mundos posibles y la imagen de una Speranza destinada a desaparecer, envuelta en cada uno de ellos y le parecía que conceder a esos hombres la dignidad que reivindicaban, destinaba al mismo tiempo a Speranza a la aniquilación.

Nuevos órdenes de acontecimientos se abren con el desembarco de otros umbrales de conciencia sobre la isla; la misma isla va a cambiar su rostro, captado ahora desde cien puntos de vista posibles. Pero para el solitario, esta multiplicidad no puede sino traducirse como superficialidad y brutalidad. A la sorpresa primera, a la alegría de ver, tras tantos años, los rostros de sus semejantes seguirá la aceptación de lo que es irremediable: Robinsón no ha cumplido su itinerario en vano: aquellos hombres ya no podían ser llamados «sus semejantes».

Sin embargo, lo que le repelía principalmente no era tanto la brutalidad, el odio y la rapacidad que esos hombres civilizados y altamente honorables exhibían con una ingenua tranquilidad. Siempre sería fácil imaginar — y sin duda posible encontrar — otros hombres en lugar de éstos, que fueran dulces, benévolos y

generosos. Para Robinsón, el mal era mucho más profundo. Lo descubría para sus adentros en la irremediable relatividad de los fines que les veía perseguir febrilmente a todos. Porque todo lo que tenían como finalidad era tal adquisición, tal riqueza, tal satisfacción, pero, ¿para qué esa adquisición, esa riqueza, esa satisfacción? Ciertamente, ninguno habría sabido decirlo. Y Robinsón imaginaba sin cesar el diálogo que acabaría por oponerle a uno de esos hombres, el comandante, por ejemplo. «¿Para qué vives?», le preguntaría. Evidentemente, Hunter no sabría qué responder, y su único recurso sería entonces devolverle la pregunta al Solitario. Entonces Robinsón le mostraría la tierra de Speranza con su mano izquierda, mientras su mano derecha se alzaría hacia el sol. Después de un momento de estupor, el comandante estallaría forzosamente en risas, con la risa de la locura ante la sabiduría, porque, ¿cómo concebiría él que el Astro Mayor es otra cosa que una llama gigantesca, que en él existe espíritu y que tiene el poder de impregnar de eternidad a los seres que saben abrirse a él?

Por un momento, el regreso es sentido como posible acceso a otro umbral de conciencia; como un paso más en su itinerario espiritual. Porque ahora ya sólo es pensable el regreso en la medida en que le permita avanzar en su mutación espiritual — ni como fuga, ni como liberación tiene ya sentido.

No obstante, una confrontación con otros hombres seguía siendo una prueba suprema de la que podían salir nuevos progresos. Quién sabe si, volviendo a Inglaterra, Robinsón llegaría, no sólo a salvaguardar la felicidad solar a la que había accedido, sino incluso a elevarla a un poder superior en medio de la ciudad humana. Así como Zoroastro, después de haber forjado largamente su alma bajo el sol del desierto, se había sumergido otra vez en el impuro hervidero de los hombres para dispensarles su sabiduría.

Sin embargo, Robinsón pronto comprenderá que el regreso es precisamente eso, y sólo eso: regreso — que cuando Zaratustra

abandonó su desierto, comenzó, como ya indica Nietzsche, la perdición de Zaratustra. A lo largo de todos estos años, Robinsón no se ha labrado un destino impunemente: nada de humano queda ya en la línea de su horizonte. Así, decidirá finalmente permanecer en su isla. Y su último gesto responde de modo limpiamente inverso al umbral de conciencia del héroe de Defoe: mientras éste regresará un tiempo más tarde a la isla y fundará allí una colonia, el Robinsón de Tournier rogará al capitán del Whitebird que borre la posición geográfica de la isla de sus cartas de navegación.

Así, ambos textos se cierran según el horizonte posible que han abierto las respectivas narraciones — y los dos héroes se enfrentarán, en consecuencia, con la verdad que merecían según el sentido que han sido capaces de producir. Al final de su aventura, al Robinsón de Tournier le es dado escoger positivamente lo que previamente ya había sido objeto de una elección espiritual — y así lo hará: una vez más va a tratar de estar a la altura de los acontecimientos. ¿Puede concluirse de todo ello que las verdades del héroe de Defoe son mentira — que es superior el umbral de conciencia puesto en obra por el Robinsón de Tournier?

Paideia

Volvamos la vista atrás, por un instante tan sólo, hacia ese Robinsón que nos llega envuelto entre lirismos, desde la infancia — ya sabéis: su traje de pieles, las escopetas, el loro y el paraguas. ¿Qué ocurre en definitiva con él — qué hizo, qué pretendió hacer con nosotros, con tantos como nosotros? ¿Cuál fue su lección? Porque hubo, hay una lección en Robinsón; una lección que, por momentos, roza con algo que casi reconocemos como fundamental. ¿Qué pensar de que el Robinsón de Defoe acabara convirtiéndose en literatura para niños — en «prosa edificante»...? ¿Qué Idea supone de eso que es el niño y de los fines de la educación — de qué nueva paideia en gestación es indicio todo ello?

Adornadas con todos los oropeles del paisaje de las aventuras, las verdades del Robinsón de Defoe no son otras sin embargo que las que nos enseñaban en la escuela, en la calle, en familia... Verdades que buscaban homogeneizarnos e igualar nuestra experiencia del pasar de las cosas que pasan en su rasero más bajo y banal, conformándola a los fines de una forma nueva de Estado, cuyo modelo no era otro sino el Mercado. Eso a lo que nos invitaba Robinsón era a armar nuestro sentido común, y sólo él — a ejercitar ese nuestro horizonte de sentido de la conciencia empírica sólo y por entero en las verdades positivas del sentido común. Si el juego es, a menudo, la dramatización de una narración por medio de la cual se ensayan en la infancia los límites y alcances de la conciencia empírica, forzoso es reconocer que, a pesar de su terrible y magnífica presencia, los límites que Robinsón nos proponía eran bien estrechos y su vuelo, como de gallina, demasiado corto para todos sus aspavientos. Estaban por entero bajo la fascinación del funcionamiento positivo, la verdad del hecho, el éxito en la acción — pero eran ciegos ante la pregunta por el sentido de los acontecimientos. Como si todo el exotismo seductor del Robinsón de Defoe tuviera sólo que ver con su guardarropía: decorados y atuendos, apenas. Y es que no se nos invitaba allí a atender al pasar

de las cosas que pasan: el acontecimiento sólo aparecía para ser domeñado, reducido bajo la implacable lógica de tendero de nuestro héroe. Se nos convocaba a jugar, y es bien cierto, pero a un juego en el que sólo contaban hechos y acciones — un juego en el que nunca (nos) pasaba nada; en el que las cosas que pasaban no tenían sentido ni valor, más allá de permitirnos continuar en el juego, en un juego que era imposible pensar en cambiar. Porque allí se trataba meramente del ganar y el perder propios de la economía de la acción — y poco más. Es bien curioso el modo como Robinsón, y aun tantos otros como él, nos enseñaron a jugar con la vida, a jugarnos la vida — el modo como, disciplinando en nosotros un cierto hábito de contarnos el pasar de las cosas que (nos) pasan, inventaron la forma positiva de nuestra conciencia empírica. Es, por lo menos, curioso.

No es de extrañar que Tournier se haya hecho eco de este flanco eminente de penetración de las romas verdades del sentido común — y que haya respondido a su vez y también en esta dirección. No es de extrañar que haya querido también contestar explícitamente este nivel de la obra de Defoe; y nos haya ofrecido una versión de su obra, Vendredi ou la vie sauvage, para niños a partir de los nueve años (aunque el autor nos advierta: «No escribo para niños. Escribo lo mejor que puedo. Y cuando me acerco a mi ideal, escribo lo suficientemente bien como para que los niños también puedan leerme»). También allí se intenta remontar ese envite que constituye la ceguera del Robinsón de Defoe; también allí, y frente al cálculo del ganar y el perder que éste nos propone como el todo de lo que está en juego, se nos aconseja prestar atención precisamente al mismo juego y no a lo que en él está en juego — porque es sólo el juego, el jugar, quien pone algo en juego. Y lo importante es el juego, decidir cuál es el juego — se nos dice. Y se nos invita a atender, en consecuencia, al sentido del pasar de las cosas que pasan — al marco de un juego entre un orden de acontecimientos y su correspondiente umbral de conciencia empírica. Y serán múltiples los juegos que Tournier nombra y nos ofrece: «naturismo», «fraternidad», «espeleología», «nudismo»... Cada uno de estos órdenes de acontecimientos conllevará, por supuesto, su dominio de hechos y sus reglas de juego, su economía y sus valores, sus cálculos y su relato — pero, ante todo, se propondrá a sí mismo como juego, uno entre tantos: como una hipótesis que abre un umbral de sentido

para la conciencia.

También aquí, también desde aquí, desde este frente aparentemente pueril, la obra de Defoe es rechazada, impugnada como falaz — porque hay que poder decir que afirmar que sólo la verdad de los hechos cuenta, y que sólo los hechos merecen ser contados, es mentira. Porque el sentido de un juego no es ganarlo— sino jugar.

Permitidme una impertinencia: hay que leer el texto de Tournier — es sabio; son muchas y ricas sus claves. Y hay que volver a leer también la obra de Defoe: hay que seguir la trama del orden del acontecer que nos propone, el umbral de conciencia empírica al que nos invita. Hay que hacerlo — aunque sólo sea para comprobar que, entre los amigos más queridos de nuestros juegos infantiles, también había traidores.

Después de la Bomba

Pero hay que reconsiderar también el relato de Tournier, el umbral de conciencia empírica al que nos invita, al orden de acontecimientos que nos promete. Y hay que hacerlo porque así lo exige nuestra lucidez. Tal vez haya que reconocer que es el de Tournier un umbral de conciencia superior; pero al hacerlo hay que recordar que no hay asiento para la lucidez en ningún umbral de conciencia: que su urgencia es siempre el más allá, la voluntad de éxtasis, de huida fuera de la Caverna de toda conciencia empírica. Que, si bien Tournier nos ha permitido desmentir el orden del acontecer de Defoe, nuestro agradecimiento no debe llevarnos hasta el extremo de anclarnos en su propuesta narrativa — porque la determinación narrativa del sentido del qué de lo que ocurre es aquello que el filósofo no puede, no debe, dejar de interrogar. Porque, para él, las Ideas no se ponen sino como Problema.

Repitámoslo: que mucho mienten los poetas — que el relato de Tournier es también otro mito. Otro mito que nos habla de hasta qué punto Robinsón es todavía nuestro mito — un ideal soberano. Evidentemente no es la suya la misma propuesta de soberanía que la de Defoe en su determinación específica — pero sólo es así porque trata de ofrecernos, en las vísperas del mayo de 1968, un Robinsón a la medida contemporánea: entre el «perverso polimorfo» de Marcuse y el «hombre solar» de Zaratustra, con una buena dosis de la «impecabilidad» del «guerrero» de Castaneda. Pero por más que contemporáneo, la figura del Robinsón solitario en su isla sigue siendo el arquetipo soberano.

Debería interrogarse el sentido de este arquetipo; el modo como, en él también, el aislamiento es condición de posibilidad de la constitución armoniosa de la individualidad, y de la realización de todas las potencialidades de lo humano. ¿Hay que pensar la sociedad como un agregado de Robinsones — o hay que dejar de pensar la sociedad? ¿O es que acaso sólo después de haber pensado

en y la soledad es posible pensar la sociedad — pero en virtud de qué presupuesto sería esto así? ¿O no será que, ante las urgencias de la simulación generalizada que nos envuelve, ante los órdenes de acontecimientos trucados que constituyen nuestra existencia social, todavía nuestro anhelo avanza en pos de la reconquista de una soledad radical desde donde fuera posible determinar de otro modo, a nuestro modo, el pasar de las cosas que pasan — pero no es acaso éste un anhelo común también, «social»? El cumplimiento de la metanoia que el Robinsón de Tournier nos propone halla su condición de posibilidad en esa soledad radical; gracias a ella, asumiendo lo absoluto de su aislamiento, le es posible a Robinsón mutar. Toda su tarea, en esa soledad, tendrá que ver con una larga metamorfosis de su humor; y es desde ese humor transformado que cambiará el (sentido del) pasar de las cosas que pasan y se inaugurarán otros órdenes de acontecimientos y otro umbral de conciencia empírica. Pero esa aventura no sólo necesita de la soledad para llevarse a cabo sino que, además, sólo es posible mantenerla en la soledad. La soledad no es sólo su condición de posibilidad — es también su precio. A partir de su mutación al héroe de Tournier le es necesariamente imposible la vida en sociedad; está obligado a permanecer en su isla. Porque sólo en la soledad basta el humor para transformar el sentido del pasar de las cosas que pasan. Sólo en la soledad es posible decidir hasta el final y por entero cuál es el juego y qué es lo que en él está en juego — y por tanto: jugar.

Escribe Platón: «Ésta es la condición de los hombres después de la catástrofe: una infinita, pavorosa soledad, la tierra inmensa y abandonada, muertos casi todos los animales y los bovinos, sólo les quedará, a los pastores, como mísero resto para recomenzar la vida, algún grupo de cabras» (Leg., 677e-678a). Es como si la catástrofe fuera la condición indispensable para poder fundar en su sentido eso que somos — es como si se nos dijera que esa «infinita, pavorosa soledad» es condición para recuperar el valor y el sentido del existir. Como si sólo gracias al hundimiento del orden de acontecimientos trucado que constituye la llamada «sociedad» fuera posible realizar el sentido que presentimos en nosotros — sólo como robinsones, y radicales: siendo robinsones hasta sus últimas consecuencias.

Y es incluso posible ver cómo se generaliza y magnifica esa presunción a nuestro alrededor, cristalizando en todos esos relatos que han diversificado el tema del después de la Bomba — una bomba que, como el naufragio de Robinsón, está comenzando a ser, a la vez, horrible y deseable. Obviamente, horrible — pero deseable también, porque devolvería a los hipotéticos supervivientes a ese «estado de Naturaleza» en el que de nuevo fuera posible determinar, a partir de cero, el sentido y el valor de las cosas que pasan: un modo más simple, más holgado, más elemental y más natural de acompasarse al pasar de las cosas que pasan. Y bajo esa utopía siniestra, como en el Robinsón, también se nos está intentando mostrar, en una situación reducida a esquema, qué tiene realmente y qué no sentido y valor bajo la complejidad artificiosa de nuestro orden presente: aquello que estamos condenados a «descubrir» demasiado tarde. Es sin duda la fascinación ante una nueva barbarie — pero también, bajo ese tema, se nos brinda una determinación específica de aquello que de valioso hay tras nuestro pasar, y que sólo la catástrofe nos permite reconocer, enfrentándonos con sus urgencias elementales. Y esto parece ser así incluso en los fragmentarios relatos ofrecidos a una conciencia saturada por el sentido común. Piénsese en la amplia gama de films que diversifican este tema, desde la torpe tosquedad de los Mad Max a la lírica ironía de Kamikaze o los tortuosos laberintos de Quinteto — y piénsese en el sentido que se nos ofrece desde estos umbrales narrativos, en los valores exaltados. Desde Tournier, debería dar que pensar que la bomba pueda ser imaginada así: como horrible y como deseable; debería darnos que pensar que no podamos soñarnos sino como supervivientes en un orden póstumo, tras la catástrofe.

Repitámoslo: que el relato de Tournier también es otro mito; y que, como tal, está ahí para que nos preguntemos si es posible, y cómo, escapar a su solicitud. Habría que poner también entre interrogantes el modo específico como Tournier nos invita a reconocer lo que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan: sus Ideas. Habría que interrogar, en definitiva, eso que nos promete y por qué nos lo promete como realización de lo humano en su pleno sentido: una soledad radical desde la que bastaría con operar sobre el propio humor para mutar el sentido del pasar de las cosas que pasan. La posibilidad de vivir, no ya en relatos ajenos, sino en un

orden de acontecimientos a la medida de nuestro propio relato — en un umbral de conciencia para el que el término «locura» ha perdido todas sus amenazas. Es como si se nos dijera que la salvación ya no está en un cierto estar en el Mundo — ni en el regreso a un Paraíso Perdido, o en la conquista de una Utopía: al parecer, de lo que se trata ahora es de alcanzar el Limbo.

La lógica del espantapájaros

Imaginad ahora que el naufragio, esa catástrofe que idealmente va a sentar la posibilidad de determinar el sentido de los acontecimientos desde un nuevo umbral de conciencia y a partir de cero, no arroja sobre la piel de la isla desierta a un único superviviente, sino a un puñado de ellos. Magullados, confusos, tal vez llenos de todos los miedos, a buen seguro vagarán, sin hablarse, por los derredores de la playa, preguntándose dónde han venido a parar, si habrá fieras o salvajes, y qué comer o dónde resguardarse — y cuánto tiempo deberán permanecer allí... Luego, lentamente, irán organizándose en una comunidad de cooperación mutua — según sus disposiciones, oficios o habilidades de antes del naufragio: sentarán entonces las bases para una vida en común. Sin embargo, esta vida en común, en cierto modo, no hará sino repetir, aunque en condiciones de precariedad extrema, su vida de antes del naufragio: aquellos que lleven uniforme respetarán la graduación, el médico hará de médico, y el cocinero la cocina — y quienes tengan un oficio ahora inútil y ninguna habilidad especial se ocuparán de tareas auxiliares. Reproducirán, como el Robinsón de Defoe, el orden de acontecimientos anterior al naufragio desde un umbral de conciencia análogo, en la medida de lo posible. No habrá pues tal grado cero, desde donde habría sido posible determinar el sentido del pasar de las cosas que pasan con una disponibilidad idealmente absoluta.

Pero imaginad, en cambio, que ese puñado de náufragos accede a la isla con un umbral de conciencia vacante, impreciso, virgen — que han estado hasta entonces retenidos fuera del pasar de las cosas que pasan; que, por algún motivo borroso, se les ha reservado en alguna Caverna cuyo orden de acontecimientos respondía a una fantasmagoría trucada: en una escuela, por ejemplo. Imaginad que esos náufragos son niños: que no poseen ningún oficio, que ignoran sus habilidades — y cuyos órdenes de acontecimientos se les han ofrecido desde siempre ya hechos, artificiales. Es ahora cuando realmente deberán comenzar a aprender, como el Robinsón de Tournier, a estar a la altura de los acontecimientos.

El Señor de las Moscas

Tal es la situación que nos dibuja la novela de William Golding El Señor de las Moscas, un relato que pide ser hibridado con los textos de Tournier y Defoe, en la medida en que busca diversificar ese experimento antropológico del náufrago en su isla, mediante el que la literatura moderna no ha dejado de intentar responder a la pregunta por el ser del hombre.

El planteamiento de la novela de Golding no puede ser más limpio y simple: durante la Tercera Guerra Mundial, un grupo de niños evacuados naufraga en una isla de los Mares del Sur y se enfrenta allí con el desafío de reorganizar su vida en común, a partir de cero. Deberán reinventar la sociedad, escoger sus formas adecuadas de sociabilidad: elegir el orden de acontecimientos en el que vivir en común, de acuerdo con el (supuesto) sentido del pasar de las cosas que pasan. Sus personajes principales serán tres: Piggy, gordito y asmático, será el representante de la sensatez y el sentido común; Ralph, el jefe elegido por la asamblea; y Jack, que de tenor y jefe del coro pasará a convertirse en el fanático rival del anterior, y cabecilla de una horda de niños-cazadores, fascinados por la barbarie.

Igualmente, los elementos que articulan el cosmos narrativo de la obra no pueden ser más esquemáticos: una caracola, mediante la que se convocan las asambleas, símbolo del precario orden democrático. La hoguera, con su sentido voluble: para asar carne o para pedir rescate; hogar y refugio nocturno o fuego para endurecer las puntas de unas lanzas con afán victimario. Las gafas de Piggy, mediante las que se enciende la hoguera — tal vez el bien más preciado, o puede que el único. Y finalmente, el cadáver de un piloto, colgado por su paracaídas de un árbol lejano, en la montaña, al que los niños tomarán por un monstruo y en el que proyectarán sus terrores errantes — y cuyo nombre, Señor de las Moscas, alude a uno de los muchos apelativos con los que se denomina al Diablo,

al Señor del Mal, en la tradición judeocristiana (Mat. 12,24: Ba'al Zevûv: Beelzebub: Belcebú). Éstos serán casi todos sus elementos narrativos, si descontamos, por supuesto, la presencia casi animal de la isla y el mar, y el pequeño caos de lanzas, niños sin nombre ni rostro, harapos, cerdos, máscaras y ruidos en la noche.

Allí y entonces, con la testaruda obcecación de las olas, los acontecimientos se abatirán sobre los niños repitiendo, bajo todos los nombres de espuma —cerdo, hoguera, lanza, caracola... — una misma cantinela: «estáis perdidos, estáis perdidos, estáis...».

Ola tras ola siguió Ralph aquel subir y bajar hasta que algo propio del carácter distante del mar le embotó la mente. Después, poco a poco, la dimensión casi infinita de aquellas aguas le forzó a fijarse en ellas. Era la barrera, la divisoria. En el otro lado de la isla, envuelto al mediodía por los efectos del espejismo, protegido por el escudo de la tranquila laguna, se podía soñar en el rescate; pero aquí, enfrentado con la brutal obcecación del océano y tantos kilómetros de separación, uno se sentía atrapado, se sentía indefenso, se sentía condenado, se sentía...

Es probable que, como quiso el clásico, existan esas islas desiertas que nunca ha pisado hombre alguno; pero lo que es seguro es que en ellas nunca ocurre nada: no hay allí acontecimientos. Es con el naufragio, con la llegada de algún Robinsón, como se inaugura un orden de acontecimientos; y a la medida del umbral de esa conciencia empírica. La isla es como un cero sobre la piel del mar, virgen y disponible, frontera que se enrosca sobre sí misma sin posibilidad de cruzarla; y que no deja al otro lado de sí los peligros de lo otro, sino que los mantiene encerrados en su cerco. Hasta la llegada del hombre es un espacio dormido — un punto de referencia en una cartografía cualquiera. Pero cuando los niños la pueblan comienza a entregarse en un vértigo de acontecimientos que exigirán ser dominados; y los esfuerzos mismos por dominar estos acontecimientos abrirán nuevos peligros: nuevos acontecimientos que, como el rodar de una catástrofe, acabarán por arrastrar a los niños al desastre.

La misma presencia física de la isla será ambigua, como una frontera que se dibujara según el caprichoso anillo de Moebius: tan pronto el peligro está a un lado como a otro; con la alternancia propia con que el día sigue a la noche... Tan pronto es el lugar lírico de refugio ante la amenaza de las fuerzas locas del océano, como es ese espacio lleno de inquietudes, de exilio y tristeza, para cuya liberación sólo se puede confiar en el mar: en ese barco que debe aparecer en la línea del horizonte, para llevarles de regreso a casa.

Antes de la llegada de los niños, la isla es un espacio sin acontecimientos, tierra sin fronteras o frontera toda ella. Luego, con el naufragio, toda una delicada e implacable cartografía se irá constituyendo con la fuerza ciega de un ineluctable destino.

De tal manera, el desarrollo de la historia vendrá a mostrarnos cómo, a partir de un primer intento de organización democrática de la vida en común, bajo el mando de Ralph y la asesoría de Piggy, la sociedad se escindirá en dos bandos antagónicos, independizándose del resto los niños-cazadores, capitaneados por Jack; hasta que, finalmente, éstos acabarán por convertirse en algo semejante a una horda salvaje, en guerra a muerte con los escasos niños que no se han integrado en su tribu.

W. Golding vendrá a proponernos, de este modo, una amarga y desesperanzada parábola sobre la sociabilidad y la sociedad humanas; pero, en tanto que parábola, su sentido no se dejará enunciar sino narrativamente, sin que quepa reducir su posible lección de un modo categórico, positivo, sino que se nos ofrece bajo el aspecto de un enigma: es decir, como algo cuya función sería desafiar la lucidez — dar que pensar.

Aventura en la isla

En los libros de aventuras suele presentársenos al héroe arrastrando mil peligros con el fin de trascenderse a sí mismo haciendo retroceder las fronteras de lo posible. De modo voluntario, por afán de aventuras, o mero juguete del azar, el héroe se aplica al esfuerzo de domeñar los órdenes de acontecimientos sin ley de las terrae incognitae de todo tipo por las que viaja: trata de hacer valer su capacidad de acción frente a la potencia proliferante del acontecer. A su modo, también es la suya una lucha del cosmos contra el caos; la lucha de la decisión, de la acción humana, frente a la potencia ciega del acontecer.

Aristóteles habla del peligro como del acercarse de lo temible; como de algo que ronda, que no existe aún pero que sabemos que ronda y que cuando cruce el umbral y se haga presente, será el suyo un empujón hacia lo irreversible. Algo ha ocurrido, diremos entonces; y nada volverá a ser como antes. Importa poco el que, en realidad, nunca nada vuelva a ser como antes — que el vivir mismo sea ya un deslizarse sobre lo irreversible. Lo que importa aquí es la inminencia presentida del umbral. El vivir peligrosamente del aventurero es un tránsito al otro lado de la frontera que separa las cosas que prometen seguir siendo como antes de las cosas que pasan. Allí donde vive el aventurero las cosas no son de ninguna manera: simplemente pasan. Y es este pasar lo que debe ser conjurado; y es este pasar de las cosas y el que deba ser conjurado lo que mantiene al héroe continuamente en juego. Es el suyo un esfuerzo para que las cosas que pasan sean de alguna manera — y jueguen a su favor. Es por ello que su mundo es el de la decisión y la acción humanas; porque sólo la acción humana es capaz de detener el pasar de las cosas que pasan en una órbita estable, de modo que podamos decir de ellas que son de alguna manera. El peligro es entonces la posibilidad negativa que amenaza agazapada en el cubilete de los dados: lo temible puede ser entonces tanto el que ocurra lo imprevisto como que no ocurra lo previsto. Y cada

jugar tendrá sus propios peligros, como múltiples son las fronteras por las que puede viajar el aventurero. En un caso, lo temible podría ser ese acontecimiento que viene a romper la secuencia que configuraban nuestras acciones; el relato mediante el que ligábamos acciones y acontecimientos — lo imprevisto pulveriza entonces las expectativas que anticipaba el relato de nuestra conciencia empírica y, de un golpe, todas nuestras decisiones anteriores dejan de tener sentido: hablamos entonces de fracaso. En el otro extremo, lo temible puede adoptar la forma de un acontecimiento que viene a expulsarnos del juego, que nos impide seguir jugando: no se trata ya del modo como desmiente las previsiones de nuestro relato; se trata de que, ante lo que ocurre, ante lo que va a ocurrir, se cierne sobre nosotros el miedo a no poder contarlo. Entre ambas formas extremas, entre el juego de la salvación y el de la supervivencia (entre el sentido y la vida, si se prefiere), deben de caber una infinidad de mestizajes. Tal vez por ello, los libros de aventuras no han sido entendidos sólo como lecturas estimulantes con las que compensar existencias tediosas, sino también como metáfora radical de la existencia y escuela para la vida.

La novela de Golding puede ser entendida como un libro de aventuras. Pero, a la inversa que las de Defoe o Tournier, no hay en la obra de Golding pedagogía oculta, ni moraleja alguna. Es una novela de niños — pero no para niños, ni siquiera para el niño que aún sobrevive y convive con cada uno de nosotros. No es pensable una versión de El Señor de las Moscas que, dulcificando algunas de sus asperezas, pudiera hacerse pasar como educativa; no es la suya una lectura «estimulante» o «edificante», en el sentido tradicional y gastado del término. Y es cierto que la novela arranca precisamente con la situación ideal de tantas novelas infantiles y juveniles - realización tal vez de algún oscuro fantasma que insiste en todas las infancias con la llamada de la épica de la orfandad, sin la que ninguna aventura es posible, ni ningún niño puede ser auténticamente héroe.

—¿No hay más personas mayores en este sitio?

—Me parece que no.

El muchacho rubio había dicho esto en un tono solemne, pero en seguida le dominó el gozo que siempre produce una ambición realizada. Y en el centro del desgarrón de la selva, de un brinco, se plantó con la cabeza hacia el suelo y los pies en el aire. Miró al otro y al verle al revés, sonrió burlonamente.

—¡Ni una persona mayor!

Pero, las aventuras a las que esta orfandad les empujará, los órdenes de acontecimientos que abrirán para ellos su flor negra, tendrán que ver más con los sobresaltos de la pesadilla que con el cumplimiento de un sueño.

En lugar de pedagogía oculta, lo que hallamos en la novela de Golding es la crítica y la irrisión de toda pedagogía, por lo menos del modo como ésta es entendida entre nosotros. Los héroes de esta deplorable aventura son todos ellos, en cierto modo, deformes: el sentido común de Piggy es el de un niño obeso y con gafas que vive ahogado por las solicitudes de su tía («Mi tía me ha dicho que no debo correr —explicó—, por el asma»); la brutalidad de Jack no es sino la radicalización de su antigua prepotencia escolar de jefe del coro; la de quien lo único que sabe es que debe ser (reconocido como) jefe: «Debo serlo yo —dijo Jack con sencilla arrogancia— porque soy el primero en el coro de la iglesia y tenor. Puedo dar el do sostenido». Incluso la sensatez de Ralph está atravesada toda ella por una nostalgia de sábanas blancas y leche con cornflakes para el desayuno; es su negativa a que pase lo que está pasando la que le empuja a ser juicioso: sea lo que sea lo que está pasando, y poco importa lo que esté ocurriendo en realidad, lo que hay que hacer es salir de aquí.

—La hoguera es lo más importante de todo. Sin ella no nos van a rescatar. A mí también me gustaría pintarme el cuerpo como los guerreros y ser un salvaje, pero tenemos que mantener esa hoguera encendida. Es la cosa más importante de la isla, porque, porque...

De nuevo tuvo que hacer una pausa; la duda y el asombro llenaron

el silencio.

Piggy le murmuró rápidamente:

—El rescate.

—Ah, sí. Sin una hoguera no van a poder rescatarnos. Así que nos tenemos que quedar junto al fuego y hacer que eche humo.

Las aventuras que Golding nos narra impugnan la verosimilitud de todas las aventuras educativas de tantos y tantos libros infantiles. Y lo hacen criticando a su héroe mismo: el niño; lo hacen, cuestionando toda nostalgia por la propia niñez huida, por esa verdad más verdad que todas las verdades que fue ese niño que fuimos. Lo hacen, mostrando a ese niño que fuimos desenvolviéndose a sus anchas en lo que hoy demasiado a menudo recordamos bajo la clave del Paraíso Perdido. Y sí, tal vez fuera aquella de la infancia una mirada inédita ante el acontecimiento, mucho más vivaz e intensa — pero por ello mismo el miedo era más miedo, y el odio más odio. Y todas las fuerzas del mal podían manifestarse así en su desnuda pureza.

También así nos solicita el texto de Golding — con una sospecha como ésta. Si el secreto de eso que somos está, en buena medida, en el niño que fuimos; si el sentido desde el que determinamos el pasar de las cosas que pasan halla sus raíces en el fondo más hondo de nuestra infancia, la visión de ésta que Golding propone a nuestro reconocimiento es todo menos tranquilizadora. Ante la feroz brutalidad del orden de acontecimientos narrado no cabe nostalgia ninguna porque es el horror mismo, químicamente puro: la irrisión de todo peterpanismo. ¿Qué pensar entonces de eso que es nuestra conciencia empírica — hasta dónde debe recelarse de la travesía que nos impone, de cómo nos conduce? ¿Qué pensar de tantos saberes narrativos que nos invitan a vivir desde algún «erase una vez...», hogar originario del sentido del pasar de las cosas que pasan? ¿Qué pensar de nuestra misma patria griega — de nuestro hogar arcaico? ¿Estamos viviendo la repetición como pesadilla de todos los sueños griegos — cumpliendo morosamente a lo largo de la historia, y en clave ahora de esperpento, todos los rostros de su

antigua desmesura? También así nos solicita El Señor de las Moscas — emplazándonos ante lo que bien pudiera llamarse, y pensarse como, nuestra fatalidad.

La Isla de Coral

Podría decirse que El Señor de las Moscas nos propone una versión, o una contraversión si se prefiere, dura y desesperanzada, de la obra de Robert M. Ballantyne La Isla de Coral, escrita en el siglo pasado — y donde se nos narran las aventuras y peripecias de tres muchachos náufragos en una isla, en la que viven en idílica anarquía. El texto de Golding es una crítica directa al orden de acontecimientos que se nos propone en esta obra — y, aunque no pueda decirse que sea un ejercicio de reescritura en el sentido en que lo es, por ejemplo, el texto de Tournier, las referencias a la novela de Ballantyne son constantes. Unas son explícitas, como las que enmarcan el principio y el final de la novela — la llegada a la isla:

—Podemos pasarlo bien aquí, mientras esperamos.

Hizo un amplio gesto con las manos.

—Es como lo que cuentan en los libros.

Surgió un clamor.

—La Isla del Tesoro...

—Golondrinas y amazonas...

—La Isla de Coral...

Y el rescate final:

—Vimos vuestro fuego. ¿Así que no sabéis cuántos sois?

—No, señor.

—Me parece —dijo el oficial, pensando en el trabajo que le esperaba para contar a todos—. Me parece a mí que un grupo de chicos ingleses... sois todos ingleses, ¿no es así?..., podrían habérselas arreglado un poco mejor..., quiero decir que...

—Así fue al principio —dijo Ralph—, antes de que las cosas...

Se detuvo.

—Estábamos todos juntos entonces...

El oficial asintió amablemente.

—Ya sé. Como buenos ingleses. Como en la Isla de Coral.

Otras referencias son indirectas, y salpican aquí y allá el texto, como guiñando un ojo al lector; recordándole la vieja lectura infantil, y mostrándole la irrisión contemporánea de aquella fábula decimonónica. Demasiadas cosas han pasado entre Ballantyne y nosotros como para poder aceptar el modo como aquél determina el sentido del pasar de las cosas que pasan en su novela; para nosotros, no deja de decirnos Golding, su fábula es irrisoria, inverosímil: impensable. Así, por poner dos ejemplos tan sólo de estas menciones implícitas, recordemos:

Ralph, Jack y Simón saltaron de la plataforma y marcharon por la arena, dejando atrás la poza. Piggy les siguió con esfuerzo.

—Si Simón se pone en medio —dijo Ralph—, podremos hablar por encima de su cabeza.

Los tres marchaban al unísono, por lo cual Simón se veía obligado a dar un salto de vez en cuando para no perder el paso.

Se alude aquí, traduciéndolo a su modo, al siguiente fragmento de La Isla de Coral:

He dicho que Peterkin iba entre Jack y yo por la arena, porque teníamos dos modos de andar por la isla. Cuando viajábamos por el bosque íbamos en fila, y así avanzábamos con más facilidad, siguiéndonos los pasos. En tales casos Jack iba siempre a la cabeza y Peterkin y yo cerrando la marcha, pero cuando viajábamos por las arenas, que se extendían casi como una línea de blancura extraordinaria alrededor de la isla, íbamos en línea, porque así parecía la marcha más sociable y más agradable. Jack, por ser el más alto, iba por el lado del mar; Peterkin, entre aquél y yo, porque así podíamos hablarle o hablarnos él, mientras que si queríamos hablar Jack y yo podíamos hacerlo por encima de la cabeza de Peterkin.

O este otro fragmento de El Señor de las Moscas:

Bajaron a tropezones una cuesta rocosa, cruzaron entre flores y se hicieron camino bajo los árboles. Se detuvieron para ver los matorrales con curiosidad.

Simon fue el primero en hablar.

—Parecen velas. Plantas de cirios. Velas floridas.

Las plantas, que despedían un olor aromático, eran de un verde oscuro y sus numerosos capullos verdes, replegados para evitar la luz, brillaban como la cera. Jack cortó uno con la navaja y su olor se derramó sobre ellos.

—Capullos de cirios.

—No se pueden encender —dijo Ralph—. Parecen velas, eso es

todo.

—Velas verdes —dijo Jack con desprecio—, no se pueden comer. Venga, vámonos.

La soberbia ignorancia de la que dan muestra aquí los niños de Golding da respuesta a los diálogos insufriblemente instructivos de Ballantyne:

—No da bastante luz una buena hoguera? —pregunto Peterkin.

—Si —repuso Jack—; luz dará bastante, pero aun dará más calor del necesario en un clima tan cálido como éste.

—Es verdad; no había caído en la cuenta —repuso Peterkin—; nos tostaríamos.

—Ya he pensado anteriormente en el asunto —dijo Jack-. En estas islas se cría cierta nuez llamada nuez-bujía, porque los indígenas la usan en vez de velas... Sé todo lo que hay que hacer para prepararla para que alumbre...

Tanto la diferencia de tono narrativo, del brillo mismo de la prosa, como el punto de vista dispar ejercido en ambos textos, da buena medida de la distancia que los separa. Aquí como allá, la impugnación de Golding es la misma: una denuncia de la posibilidad de «habérselas arreglado un poco mejor»; la afirmación de que el orden del acontecer al que los niños se ven arrastrados tras el naufragio no puede darse al modo como lo cuentan «los libros». También hasta aquí llegan los ecos de la burla de Cervantes... Podríamos decir así que ese macro-acontecimiento que es el relato de Golding se construye como una rotura, como una emergencia catastrófica, que desgarra la tranquila superficie del orden de acontecimientos propuesto por Ballantyne. En cierto sentido, el ejercicio de Golding es una crítica a la verosimilitud de un texto como La Isla de Coral y a la veracidad de su autor; una

impugnación de su sentido en tanto que falaz. Es una réplica al modo como se resuelve el problema de narrar qué ocurriría si un grupo de niños naufragara en una isla, sin la tutela de personas adultas, y tuviera que sobrevivir allí: qué fuerzas se desencadenarían, qué acontecimientos tendrían lugar… Con la diferencia, grave, respecto del texto de Ballantyne de que, mientras éste coloca a tres adolescentes amigos en su isla, Golding prefiere, como modo de radicalizar su ejercicio, colocar a un grupo de niños de más corta edad — y que se conocen allí por vez primera.

La novela de Golding introduce también modificaciones de importancia respecto al problema que Defoe o Tournier plantean; modificaciones que tienen que ver, fundamentalmente, con la disímil situación de partida: evidentemente el naufragio de un solitario o el de una pequeña comunidad implican exigencias irrenunciables y a menudo antagónicas para el narrador. Ello es así, no sólo desde la positividad de los hechos que constituyen el relato que Golding nos narra; también vale para ese sentido que constituye el punto de vista desde el que se determinan y narran el pasar de las cosas que pasan: que es, en la obra de Golding, un punto de vista coral. Ni el Robinsón de Defoe ni el de Tournier puede decirse que sobrevivan estrictamente solos en su isla; sin embargo, la presencia de Viernes, del otro, es sólo encarada allí como referencia secundaria para una mirada solipsista, atenta sólo, en principio, a las cosas que le rodean, al pasar de los acontecimientos: Viernes es, ante todo, otra experiencia posible de la realidad, otro punto de vista que contrasta (de un modo u otro — con un valor u otro) con la mirada soberana de nuestro héroe. Pero he aquí que no hay tal soberanía solipsista en los personajes de Golding; no se nos narra el pasar de las cosas que pasan desde ningún protagonismo autárquico. En consecuencia, el otro, antes que encarado al modo contemplativo como esa experiencia posible de otro (sentido del) pasar de las cosas que pasan enfrentado con el nuestro, es entendido aquí como principio de realidad: como hogar y fuente de una acción posible. El primer resultado de importancia que interesa destacar ahora será que el mundo de los niños es muy distinto al de Robinsón; un mundo en el que el acontecimiento verá desaparecer sus prestigios en beneficio de la acción: todo serán aquí y casi sólo acciones. Y todo aquello que los niños registren como acontecimientos serán tales sólo en virtud de ser resultado de

acciones ajenas; como si el envite que allí se les propusiera no fuera tanto estar a la altura de los acontecimientos cuanto operar adecuadamente con la lógica del hacer, del padecer y del hacer padecer. Como si la vía que allí, en el Robinsón de Tournier, se nos proponía para trasmutar el sentido del pasar de las cosas que pasan, el humor, se mostrara aquí obsoleta: en un mundo de acciones tan sólo la palabra, el pacto, o la violencia, y sus mil gradaciones, pueden transformar adecuadamente el sentido, la dirección del pasar de las cosas que pasan. El desplazamiento será pues de importancia capital: y toda la narración va a quedar transformada al ser traspasada por este desplazamiento. Incluso el mismo miedo que acompaña sordamente la situación del náufrago en su isla será otro: ya no será un miedo a enloquecer como el de Robinsón, propio de quien se sabe arrojado al acontecimiento, sino un miedo a morir, como corresponde a quien se sabe atrapado por entero en las redes del actuar. Habría que decir pues, y en tono solemne, que es como si aquí se nos propusieran los acontecimientos, y siempre, como producto de las acciones — que, aquí, en el principio era la acción.

La estructura de la acción

El problema de la acción es tan crucial como de difícil esclarecimiento. Desde un cierto punto de vista, buena parte del desafío de eso que es el hombre se deja poner en la distancia que separa al acontecimiento de la acción; todo hombre que no está solo es un actor. Y ese actor que es el hombre es solicitado por el sentido común y por la conciencia empírica, por los saberes narrativos y los saberes positivos de modo diverso y específico en su experiencia de la acción. Se hace difícil entonces reconocer la parte de cada cual; y sin embargo, intentarlo, ni que sea de un modo convencional y esquemático, puede ser de utilidad para la cuestión que aquí nos ocupa.

Supongamos que fuera posible caracterizar una serie de acciones como atómicas; es decir, aquellas de naturaleza absolutamente simple que no es posible analizar en sus componentes, ni descomponerlas en una serie de acciones más elementales: aquellas tan escuetas como dar un paso. A estas acciones atómicas podríamos denominarlas prácticas; y serían acciones tan importantes desde el punto de vista del análisis lógico de la acción como casi irrelevantes para los fines especulativos. A partir de estas prácticas, podrían ordenarse grupos de complejidad creciente que permitirían una cierta categorización de los diferentes niveles de la acción. Al grupo de acciones inmediatamente siguiente en esta gradación, moleculares ya, podríamos denominarlas tácticas; y definirlas como el uso reglado de unas prácticas. Y siguiendo el mismo criterio, podríamos distinguir un nivel molar de acción que quedaría caracterizado como el uso reglado de unas tácticas; y denominaríamos a estas acciones estrategias. Así como las llamadas prácticas carecerían casi de importancia filosófica, tácticas y estrategias señalarían el envite de lo que está por pensar en relación al problema de la acción.

En el ámbito de lo militar y según su definición clásica, Clausewitz

entiende por estrategia el arte de poner las fuerzas militares al servicio de y para alcanzar los fines políticos. Táctica sería, por el contrario, la ejecución de cada una de las operaciones previas y necesarias, de acuerdo principalmente con las posibilidades técnicas de acción. La estrategia estribaría así, por decirlo de algún modo, en la elección de las tácticas.

Bien análoga es la caracterización de la diferencia entre táctica y estrategia tal como se dibuja en la llamada teoría de los juegos. Von Neumann y Morgensten plantean así el problema: «Imaginemos que el jugador, en lugar de tomar cada decisión cuando es necesario, reflexione previamente todas las eventualidades concebibles, es decir, que el jugador comience a jugar con un plan completo, un plan que determina la elección que hará en cada situación posible y para toda la información de la que disponga en aquel momento, habida cuenta de las normas de información que las reglas del juego prevean en cada caso para cada jugador. Llamamos a tal plan estrategia» .

Tal vez un esquema tripartito como el propuesto resultara más aceptable si en lugar de hablar de tres tipos de acciones se asumiera abiertamente la idealidad, el carácter de modelo que implica esta caracterización; y habláramos, en consecuencia, de valores prácticos, valores tácticos y valores estratégicos de una acción. Entonces podría decirse que el aspecto estratégico de una acción estribaría en lo que de hipótesis sobre el juego global se halla implicado en ella; mientras que el aspecto táctico tendría que ver con el desafío concreto de tal situación de juego. Evidentemente, tales valores podrían darse con diversos grados de presencia, pero resulta difícilmente pensable una acción humana que hallara cumplimiento como tal acción careciendo por completo de valores tácticos; como también resulta difícil imaginar una acción humana que merezca tal calificativo estando desprovista de todo valor estratégico. Por el contrario, los valores prácticos podrían ser desestimados como irrelevantes, por el momento y desde el punto de vista que interesa mantener aquí.

Si esta caracterización fuera correcta, algunas consecuencias deberían poder comenzar a dibujarse. Si en toda acción se dan ambos valores, tácticos y estratégicos, deberíamos decir que toda

acción humana implica, a la vez, un modo de medirse con la realidad, que podríamos identificar como nivel táctico, y un modo de estar o ponerse en el Mundo, que sería el nivel estratégico. La realidad es una unidad de funcionamiento en la que es posible intervenir y para lo cual nos es imprescindible el saber positivo de los hechos, el ejercicio del sentido común — el conocimiento de la verdad de lo que son las cosas. Pero el mundo es una unidad de sentido desde la que determinamos de un modo u otro el sentido del pasar de las cosas que pasan. La acción humana no puede proponerse valores estratégicos, hipótesis globales sobre el todo del juego, sino como hipótesis: propuestas de sentido que son piezas de un saber narrativo. Y no puede darse como tal acción sin proponérselas.

La acción humana se halla abierta así a dos frentes: el del hecho y el del acontecimiento; el uno puede ser determinado positivamente por medio de representaciones conceptuales. Pero el otro no puede ser determinado sino narrativamente en su sentido, y mediante representaciones simbólicas. Es mediante el sentido común como se elevan las prácticas a tácticas, intentando optimizar su funcionamiento; pero es mediante la conciencia empírica que éstas se determinan en una estrategia. En la acción, nos medimos así y siempre a la vez con la verdad de lo que son las cosas y con el sentido del pasar de las cosas que pasan. Sin embargo la importancia de ambos niveles de la acción es forzosamente desigual: porque sólo desde una cierta conciencia estratégica puede evaluarse algo como táctico. La estrategia no sólo es global y sintética; es también anterior. Ella decide cuál es el juego; y es por ella que nos ponemos en juego. Son los acontecimientos tal como en su sentido son determinados por la conciencia empírica quienes nos ponen en juego. Porque sólo dentro del ámbito que diseña una conciencia empírica hay cosas que son de sentido común. Es posible que el saber positivo nos proporcione teorías gracias a las cuales nos sea posible decidir cuál es, ante tal situación de juego, la acción razonable, juiciosa. Pero es sólo el saber narrativo quien nos da el marco o paradigma general desde el que es posible decidir qué está pasando exactamente en tal situación de juego, de acuerdo con un hipotético pasar posible de todo el juego. Parece obvio que un jugador que sólo intentara no perder ninguna de sus piezas nunca ganaría una partida. El cálculo de los medios necesarios

corresponde al funcionar táctico del sentido común, pero la posición de los fines posibles es obra del sentido estratégico de la conciencia empírica; y corresponde a las Ideas cumplir este cometido.

En tanto que las Ideas son cuestionadas como Problemas por el filósofo, la acción será siempre su dificultad específica; el pensar es sabido que se lleva mal con el actuar. La lucidez no es, en este sentido, una buena consejera: porque es una mala estratega. ¿Es preciso recordar que la moral es la piedra de toque de la mayor parte de las doctrinas filosóficas? Sólo si la lucidez dejara de ser esa pasión para saciarse en la visión del juego entero que dibuja el pasar de las cosas que pasan, sólo si las Ideas dejaran de ser un Problema, entonces podría el filósofo medirse y mediar en la acción. A este juego de todos los juegos el filósofo lo ha denominado, desde, siempre, sabiduría; pero ya en su mismo nombre está escrito el destino del filósofo: ser un amigo, un aficionado, un amante, un aprendiz.

El gesto de Caín

La primera acción que realmente merece tal nombre, en la novela de Golding pertenece al mismo rango que la primera de los textos de Defoe o Tournier — también aquí se trata de matar. Pero es ahora una acción frustrada, que no logra cumplimiento. Que aparece como un fantasma: danzando con el presentimiento de todos los desastres futuros.

A medida que avanzaban aumentaron los gruñidos hasta hacerse frenéticos. Encontraron un jabato atrapado en una maraña de lianas, debatiéndose entre las elásticas ramas en la locura de su angustioso terror. Lanzaba un sonido agudo, afilado como una aguja, insistente. Los tres muchachos avanzaron corriendo y Jack blandió de nuevo su navaja. Alzó un brazo al aire. Se hizo un silencio, una pausa; el animal continuó gruñendo, siguieron agitándose las lianas y la navaja brillando al extremo de un brazo huesudo. La pausa sirvió tan sólo para que los tres comprendieran la enormidad que sería la caída del golpe. En ese momento, el jabato se libró de las ramas y se escabulló en la maleza. Se quedaron mirándose y contemplaron el lugar del terror.

Compárese por un momento el tratamiento que nos da Golding de este acontecimiento que tiene que ver con el asunto del matar, con el modo elíptico, colocando la acción fuera de escena, y pueril como Ballantyne lo determina:

Mas apenas me había movido del sitio, oímos el alarido más terrible seguido de un coro de chillidos de cerdos y finalmente un ¡hurra! estrepitoso.

—Se conoce que Peterkin ha encontrado a los cerdos —dije.

—¡Hurra! —volvió a gritar Peterkin a lo lejos.

Nos volvimos seguidamente en la dirección de donde venía el sonido y no tardamos en divisar a Peterkin, que venía por la playa con un cerdito ensartado en la lanza.

Desde el relato de Golding, lo que aparece es todo lo que Ballantyne nos oculta, lo que no ocurre, lo que no se ve — el lugar falaz desde donde se determina el pasar de las cosas que pasan en su relato.

Y es que morir es un acontecimiento, y matar es una acción — pero una acción que va a comprometernos con la manifestación de un acontecimiento que bien puede ser insoportable. Si los niños de Golding no pueden matar al jabato en su primer intento no se debe a que no puedan realizar el hecho desde un punto de vista táctico, sino a una imposibilidad estratégica: a un umbral de conciencia empírica que no les permite estar a la altura de dicho acontecimiento. El sentido común les dice que necesitan carne; pero la conciencia empírica les coloca ante el desafío de un acontecimiento necesario e imposible: matar. Y es esta exigencia implicada en toda acción de medirse simultáneamente con el hecho y con el acontecimiento la que paraliza el brazo armado. Tras su frustrado intento debatirán sobre los aspectos tácticos de la acción — hablarán del hecho, incapaces de poner el problema del acontecimiento.

—Estaba buscando un buen sitio —dijo Jack—; sólo esperé un momento para decidir dónde clavarla.

—Los jabalíes se cazan con venablo —dijo Ralph con violencia—. Siempre se habla de cazar el jabalí con venablo.

—Hay que cortarles el cuello para que les salga la sangre —dijo Jack—. Si no, no se puede comer la carne.

—¿Por qué no le has...?

Sabían muy bien por qué no lo había hecho: hubiese sido tremendo ver descender la navaja y cortar carne viva; hubiese sido insoportable la visión de la sangre.

—Lo iba a hacer —dijo Jack.

Se había adelantado y no pudieron ver su cara.

—Estaba buscando un buen sitio. ¡La próxima vez...!

De un tirón sacó la navaja de su funda y la clavó en el tronco de un árbol. La próxima vez no habría piedad. Se volvió y les miró con fiereza, retándoles a que le desmintiesen.

Y sin embargo el problema no está en el hecho sino en el sentido del acontecimiento, en el valor atribuido a este acontecimiento desde un umbral de conciencia empírica constituido aquí por los antiguos relatos de su vida escolar; desde donde no se deja de decir que matar, dañar, hacer padecer, es algo que no se hace.

Otra situación que poco más adelante se nos narra evidencia de modo nítido esta relación entre el hecho y el acontecimiento, entre los aspectos tácticos y estratégicos de la acción.

Roger se inclinó, cogió una piedra, apuntó y la tiró a Henry, con decidida intención de errar. La piedra —recuerdo de un tiempo inmemorial— botó a unos cuantos metros a la derecha de Henry y cayó al agua. Roger reunió un puñado de piedras y empezó a arrojarlas. Pero respetó un espacio, alrededor de Henry, de unos cinco metros de diámetro. Dentro de aquel círculo, de manera invisible pero con firme fuerza, regía el tabú de su antigua existencia. Alrededor del niño en cuclillas aleteaba la protección de los padres y el colegio, de la policía y la ley. El brazo de Roger estaba condicionado por una civilización que no sabía nada de él y estaba en ruinas.

El sentido común pide carne y sólo carne; pero la conciencia empírica señala que para ello hay que estar a la altura del acontecimiento: que para ello hay que matar. Y estar a la altura del acontecimiento quiere decir alcanzar esas decisiones previas que nos permiten decidir, que nos permitirán clavar el cuchillo en carne viva; y luego, ser capaces de soportar el resultado de la acción: ser capaces de soportar, ligado a nuestra misma piel y ante nuestros ojos, la emergencia sangrienta del morir. Este es el desafío. Y es desafío porque no es cierto que el morir no sea un acontecimiento de la vida, no es cierto que no se viva la muerte; o sólo lo es para un pensamiento solipsista. Con la aparición del otro en el campo del actuar y el acaecer propios aparece también la muerte como experiencia posible; como la amenaza de lo ajeno y como posibilidad propia: matar o ser muerto. Y el matar y el morir son dos problemas que pertenecen a ámbitos de inteligibilidad del todo diferentes. Porque no es el mismo el umbral de conciencia desde el que se puede determinar el problema de eso absolutamente diferente que es la muerte en tanto que acontecimiento del morir, como el umbral de conciencia desde el que es posible determinar esa muerte en tanto que resultado de una acción — lo otro ya no es aquí el morir sino el actor cuya mano sostiene el cuchillo: el otro. Y con la aparición del otro nacen nuevos acontecimientos, nuevos umbrales de conciencia — un miedo nuevo y una nueva violencia, sino acaso la violencia. Y he aquí un envite mayor para la lucidez, del todo excesivo. Porque cuando el pensar se abre a la exterioridad debe medirse con la razón y con la violencia, como formas extremas del hablar y del actuar. Y no es seguro que algún día pueda dejar de fracasar ante la segunda.

La presencia de la violencia como lo que irrumpe en la existencia, lo que no deja de ocurrir (casi podríamos decir: como la verdad del acontecimiento en cuanto éste es determinado como resultado de una acción), nos coloca ante la imposibilidad de pensar eso que ocurre, con la imposibilidad de pensar eso que nos ocurre, con la imposibilidad de pensar, en estas condiciones, el acontecimiento mismo. La irrupción de la violencia, colocándonos ante acontecimientos que no es posible determinar sino como resultado de acciones ajenas y sometiéndonos a la verdad desnuda del hecho, nos hurta toda pregunta por el sentido — nos impone la servidumbre del funcionamiento.

Ante los niños de Golding se abrirá así un desafío cuyo gozne hay que buscarlo en el asunto del matar. Ante la demanda de carne del sentido común, la conciencia empírica pone el problema del acontecimiento: ¿se puede matar? Es decir: ¿se puede remontar la cuesta de todas las pequeñas decisiones previas capaces de llevarnos a decidir? Y aun: ¿se estará a la altura de los resultados de la acción? Quienes no alcancen el nivel necesario de decisión permanecerán arropados en el sentido común; negarán el acontecimiento del matar y sus oscuras fascinaciones: hablarán, por el contrario, de la necesidad de carne para comer. Quienes logren decidirse a matar no podrán hacerlo sin romper con su antigua conciencia empírica, reglada por el sentido común; experimentarán una brutalización que exigirá su propio umbral de conciencia: irán construyendo, poco a poco, un nuevo orden de acontecimientos a la medida de su gesto. También, en cierto modo, negarán el sentido y el valor del acontecimiento como tal (mato, y no ocurre nada — matar no tiene importancia), atribuyéndoselo como acción (puedo matar — somos fuertes, cazamos). Quienes logren decidirse a matar no serán capaces de estar a la altura del acontecimiento resultante de su acción; su precio será el abandono de la tutela de todo sentido común: abrir las puertas a toda violencia.

Trató de comunicarle la compulsión, que le consumía, de rastrear una presa y matarla.

—Yo seguí. Pensé, si voy yo solo...

Aquella locura le volvió a los ojos.

—Pensé que podría matar.

Con el gesto de matar nacerá un nuevo reparto entre lo necesario y lo posible, nuevos valores tácticos a la medida de una nueva estrategia — un nuevo orden de acontecimientos: con su pasión específica, su promesa de soberanía. Y con su servidumbre específica, también.

—Si sales a cazar, a veces te sientes sin querer...

Se le encendió de repente el rostro.

—No significa nada, desde luego. Es sólo la impresión. Pero llegas a pensar que no estás persiguiendo la caza, sino que... te están cazando a ti; como si en la jungla siempre hubiese algo detrás de ti.

Tanto quienes no logran decidirse a matar, como quienes no saben estar a la altura de sus resultados, nos muestran dos modos de negar (el sentido y el valor) del acontecimiento — los unos reduciéndolo a hecho (necesitamos carne), los otros estableciéndolo como acción (somos fuertes: cazamos). Dos caras ambas, dos derivaciones de una conciencia empírica saturada de espíritu positivo que va a romperse: a escindirse, en sus dos mitades precisas: la faz estéril de un sentido común ofuscado ante el hecho, y el rostro brutal de la violencia, fascinada por la acción — solicitándose mutuamente.

Es posible que sea cierto que eso que somos es sólo un modo específico de contarnos lo que nos pasa — y que lo que nos pasa sólo nos pasa porque nos lo contamos como nos lo contamos. Pero sólo es totalmente cierto en la soledad de Robinsón, para la distancia del filósofo. Con la aparición de la violencia, sin dejar de ser cierto, se rompe la esfera perfecta de ese nos; con la aparición del otro comienza la posibilidad de vivir en relatos ajenos; comienza la posibilidad de que todos nuestros acontecimientos no sean sino resultado de acciones ajenas: incluso la propia muerte. Y cuando tal cosa ocurre, cuando se nos impone que tal cosa ocurra, hablamos de violencia; y no podemos reconocer el orden de nuestros acontecimientos sino como servidumbre y sometimiento a un orden ajeno. Y acaso valga tanto lo dicho para el matar como para el amar. Comenzará entonces la búsqueda de la soberanía; la voluntad de medirnos con el pasar de las cosas que pasan, en su sentido: y no como hechos o acciones. La voluntad de romper con las ataduras y huir de la Caverna — el viaje de la lucidez en busca de su propio desierto.

Unos y otros

Unos y otros, quienes no logran decidirse a matar y quienes no alcanzan a estar a la altura de los resultados de su acción, representarán umbrales de conciencia divergentes; órdenes de acontecimientos en gestación que muy pronto entrarán en conflicto. Cuando éstos cristalicen en su disparidad, no tardará en aparecer la violencia que escindirá en dos mitades precisas, en dos bandos antagónicos, a toda la multiplicidad de niños que vagan por la isla. Se inaugurará así entre ellos una frontera interior, que rodeará de nuevos peligros su existencia, doblando las fronteras que su misma situación ya conllevaba: la frontera entre los juegos del día y los terrores de la noche; entre el desorden de su nueva vida y su orden anterior; entre la naturaleza presente y la sociedad lejana.

Un doble acontecimiento desencadenará la irreversible escisión: por un lado, aparece un barco en el horizonte que pasa de largo porque el grupo de niños cazadores, a cuyo cargo está el mantenimiento de la hoguera, ha dejado que ésta se apague. Pero, por otro, los cazadores regresan con su primera pieza, un jabalí, ebrios de poder y de sangre, atentos sólo a la enormidad de la proeza que acaban de llevar a cabo.

—Vimos un barco...

Uno de los cazadores más jóvenes comenzó a sollozar. La triste realidad comenzaba a invadirles a todos. Jack se puso rojo mientras hundía en el jabalí el cuchillo. [...]

—Necesitábamos carne.

Jack se irguió al decir aquello, con su cuchillo ensangrentado en la mano. Los dos muchachos se miraron cara a cara. Allí estaba el mundo deslumbrante de la caza, la táctica, la destreza y la alegría

pánica; y allí estaba también el mundo de las añoranzas y el sentido común desconcertado. Jack se pasó el cuchillo a la mano izquierda y se manchó de sangre al apartarse el pelo pegajoso.

Piggy empezó de nuevo:

—No debías haber dejado que se apagase el fuego. Dijiste que te ibas a ocupar del humo...

A partir de aquí el enfrentamiento se hace inevitable, y el grupo de niños se partirá en dos: unos se dedicarán a mantener en la isla sus modos ingleses, en la medida de lo posible, cuidando de la hoguera y soñando con el rescate; mientras que los más se entregarán a la caza, dejándose llevar a una vida cada vez más marcada por el salvajismo.

Así las cosas, es tentadora la incitación a una lectura que viera en unos la encarnación de la civilización, de la razón, y en otros la de la sinrazón y la violencia. Sería tentador recordar la separación que propuso Heráclito entre los despiertos y los dormidos: los despiertos como aquellos que se someten al logos, y que tienen, por tanto, un mundo en común; los dormidos como aquellos que viven cada uno en su propio mundo. Sin embargo, si así lo hiciéramos, esa violencia que en adelante acompañará a todo acontecimiento marcándolo con su propio sello, caería de un solo lado — tendría un único hogar, un solo rostro. Y en esa empresa de cría y propagación de la violencia, tanto unos como otros, tanto quienes viven en un mundo de meros hechos como quienes se piensan sólo en el marco de la acción cruda, son cómplices — y se solicitan mutuamente. La aparición de la violencia no es asignable a ninguno de los dos órdenes en particular; y sí, y por entero, a la relación entre ambos: porque es la pretensión de totalidad que cada una de las dos estrategias acarrea necesariamente, su pretensión de saturar el todo del juego, la que, polarizando de modo hostil los dos órdenes, dará lugar al surgimiento de la violencia. El entero pasar de las cosas que pasan va a quedar entonces marcado bajo su signo, que va a convertirse así en la verdad del (funcionamiento del) acontecer. Y allí, resonarán entonces, obligadamente, las palabras de Heráclito, cuando al buscar la razón de su logos tuvo que decir que la guerra

era el padre de todas las cosas; que la violencia anida en el corazón de todo lo que acontece, como su secreta razón.

No, la distinción entre los despiertos y los dormidos de poco vale para dar cuenta de la escisión entre ambos órdenes, ni siquiera los caracteriza adecuadamente; y mucho menos aún da razón del surgimiento de esa violencia. Entre mito y logos, entre los despiertos y los dormidos, entre la palabra y el sueño no hay un corte tan radical como antaño pudo soñarse. Hoy comenzamos a ser conscientes de que también hablamos en sueños, y de que también soñamos con palabras: y de que no hay un solo umbral, un solo modo de estar despierto — si es que acaso hay modo de saber qué es eso llamado estar despierto. Y el problema no es que la distinción entre los despiertos y los dormidos sea insuficiente para dar cuenta de eso que es la violencia, cuando ésta se manifiesta saturando con su presencia todo acontecimiento; sino que la misma distinción es peligrosa. Porque se nos presenta como comprometida con la violencia misma; que anidaría ya en la idea de que existe una frontera, limpia y tajante, entre verdad y error, entre razón y sinrazón, entre lo real común y los fantasmas de la imaginación. Que existe esa frontera; y que es en ella donde se juega el todo de lo que está en juego en el asunto del existir.

No es mérito menor de la obra de W. Golding el negarse a un análisis en estos términos; indicando por el contrario otro tipo de frontera, con sus propios peligros a cada lado, y su propia violencia interior. La separación no se da entre los despiertos y los dormidos sino, más bien, entre dos tendencias, dos instintos o dos talantes; entre las fuerzas apolíneas y dionisíacas, si se quiere: entre la ebriedad y el sueño; entre la alegría pánica y las nostalgias del sentido común. Y será ésta una frontera tanto exterior (aquella que separa a los niños-cazadores de los «civilizados») como interior: como la frontera que separa al día de la noche. Y es en esta doble distancia donde nace la violencia: como respuesta a un miedo a lo otro irrefrenable; miedo que sólo alcanza a sosegarse con la aniquilación de ese otro, aunque ese otro forme parte también de cada uno de nosotros.

A partir del momento de la escisión, aquellos que permanecen atrapados en un mundo de hechos y no pueden sino soñar con el

rescate, y quienes se entregan a la ebriedad de la acción, comenzarán a cerrar sus órdenes de acontecimientos respectivos con pretensiones de totalidad; para saturar estratégicamente el todo de lo que ocurre. Y cualquier asomo de acontecimiento que remita al otro orden no podrá ser entendido sino como amenaza a esta precaria e incipiente soberanía; y respondido mediante alguna forma de violencia. Será precisamente esta voluntad de soberanía, esta posición de una conciencia estratégica de todo lo que está en juego en el todo del juego, lo que les exigirá repelerse y aun aniquilarse mutuamente. Y ello será así incluso en el mismo interior de cada orden: la sensatez del hecho será vivida como un yugo por los ebrios; y la violencia de la acción será repugnante para los soñadores. El monstruo en quien cristalizan todos los terrores de los niños, el Señor de las Moscas, así se lo hace saber a Simón, otro de los personajes de la novela: «... formo parte de ti.» —le dice.

—¡Qué ilusión, pensar que el monstruo era algo que se podía cazar, matar! —dijo la cabeza. Durante unos momentos, el bosque y todos los demás lugares apenas discernibles, resonaron con la parodia de una risa—. Tú lo sabías, ¿verdad? ¿Soy parte de ti? ¡Caliente, caliente, caliente! ¿Soy la causa de que todo salga mal? ¿De que las cosas sean como son?

La risa trepidó de nuevo.

—Vamos —dijo el Señor de las Moscas—, vuelve con los demás y lo olvidaremos todo.

La cabeza de Simón oscilaba. Sus ojos entreabiertos parecían imitar a aquella cosa sucia clavada en una estaca. Sabía que iba a tener una de sus crisis. El Señor de las Moscas se iba hinchando como un globo.

—Esto es absurdo. Sabes muy bien que allá abajo me encontrarás, así que ¡no intentes escapar!

La violencia está así en el interior de cada uno de los personajes de

la novela como la moneda con la que pagar el rescate por el propio miedo; y lo que la obra nos mostrará serán dos modos enfrentados de gestionar esa violencia: de vencer el propio miedo. Ebrios y soñadores establecerán sus propios dispositivos para neutralizar ese miedo, y las violencias consiguientes, de uno y otro lado, tienen que ver con esos dispositivos; con su pretensión de amurallarse en el interior de un orden de acontecimientos soberano. Y es preciso recalcar que ello es así no sólo desde la barbarie de los niños-cazadores, también para los soñadores pronto la aniquilación del otro se convertirá en una exigencia inexcusable. En el siguiente diálogo, ya suficientemente ilustrativo por sí mismo, podemos ver cómo, y desde dónde, se está gestando esta necesidad.

—Piggy, ¿qué es lo que pasa?

Piggy le miró con asombro.

—¿Quieres decir por lo del...?

—No, él no... quiero decir... que, ¿por qué salen mal todas las cosas?

Piggy se limpió las gafas despacio y pensativo. Al darse cuenta de hasta qué punto le había aceptado Ralph, se sonrojó de orgullo.

—No sé Ralph. Supongo que la culpa la tiene él.

—¿Jack?

—Jack.

Alrededor de esta palabra se iba tejiendo un nuevo tabú.

Ralph asintió con solemnidad.

—Sí —dijo—, supongo que es así.

Así, el umbral de conciencia empírica, positivo, saturado de sentido

común, con el que los niños arriban a la isla, se abrirá en dos mitades divergentes; a un lado, la exterioridad del sentido común, la determinación de la verdad (del funcionamiento) de los hechos: la voz de Piggy hablando como y en nombre de «las personas mayores». Y frente a él, el fondo más oscuro, más arcaico, de la conciencia empírica, desposeído de toda tutela del sentido común, y articulando sobre el gesto de matar el relato de la propia épica: somos fuertes — cazamos.

Sentido común y conciencia empírica

Figurémonos como encarados y por un momento frente a frente, los prestigios del sentido común y los de la conciencia empírica: sus objetos, sus dominios de experiencia, sus pretensiones de sabiduría... El saber positivo es saber en la medida en que permite acumular y transmitir los contenidos de experiencia propios del sentido común. Es por medio de representaciones conceptuales como se delimitan estos contenidos de experiencia que buscan establecer el qué de lo que son las cosas; su verdad, la verdad de los hechos. Frente a éste, el saber narrativo es saber en la medida en que permite acumular y transmitir los contenidos de experiencia propios de la conciencia empírica. Y es por medio de representaciones simbólicas como se delimitan estos contenidos de experiencia que buscan establecer el qué del pasar de las cosas que (nos) pasan; su sentido, el sentido de los acontecimientos.

Así, podría decirse que tanto la conciencia empírica como el sentido común nos abren a sendos órdenes virtuales de experiencia que se nos ofrecen inmiscuidos en la acción, hasta el punto de que todo actuar humano será, a la vez, medirse con el sentido del pasar de las cosas que (nos) pasan y con la verdad de lo que son las cosas — y a un tiempo. Sólo el sentido común confiere dimensiones tácticas a nuestra acción — pero sólo la conciencia empírica es capaz de dotarla de alcance estratégico.

En su tarea de determinar el qué de la verdad de las cosas, el sentido común opera como un tribunal interiorizado — o, en cierto sentido y subrayando lo que de común tiene el sentido común, nos invita a comportarnos en una relación de exterioridad con nuestra experiencia íntima de lo real. Nos invita a vivir en la experiencia como por cuenta ajena — en lo que ésta tiene de común: nos invita a pensar lo que no puede por menos que pensarse y a decir lo que hay que decir. En el límite, criterios como el del asentimiento racional de un auditorio universal supuesto serían los que nos

permitirían resolver el problema con el que continuamente se mide el sentido común: el problema de la falsedad, el problema del error. El sistema de representaciones conceptuales propio del sentido común y contenido en los saberes positivos sería el resultado de esta dinámica.

El dominio de representaciones propio de la conciencia empírica lo reconoceríamos, por el contrario, como simbólico; no serían conceptos, sino Ideas lo propio del saber narrativo. Al parecer, el término «símbolo» aludía en la Grecia arcaica a una práctica curiosa, propia de sectas y conjurados. Se denominaba así, σύμβολον, a aquellos objetos como monedas o piezas de cerámica que, partidas en dos mitades de un modo irregular, permitían mediante su coincidencia reconocer al portador desconocido de una de ellas como amigo de un amigo — es decir: como amigo también, alguien en quien confiar. La representación simbólica es así, igualmente, producto de un ajuste entre dos series; pero no se trataría aquí de la coincidencia entre un juicio y el asentimiento de un auditorio universal supuesto, cuyo resultado serían unas representaciones conceptuales verdaderas, un juicio acerca del qué de las cosas que nadie pudiera negar. Aquí, la apertura es hacia la interioridad más íntima de eso que somos — y no hacia una exterioridad. Aquí se subraya el nos de las cosas que pasan. Y es que este ajuste se da entre una expresión y un reconocimiento; una Idea es aquello que reconocemos que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan: lo que denominamos genéricamente su sentido. De ahí que el problema del sentido nos enfrente directamente, no con la cuestión de la falsedad o el error, sino con la cuestión de la mentira como aquello que no deja de desafiarle. Porque en la operación de reconocer como Idea lo que se expresa en el pasar de las cosas que pasan, la garantía de que tal ajuste simbólico se dé, exige la veracidad en la expresión, y la adecuación de los criterios de verosimilitud en nuestro reconocimiento. Mentir o mentirse a uno mismo es romper con este pacto que funda lo simbólico.

Sentido común y conciencia empírica no son, evidentemente, dos entidades autónomas, independientes. Ambas se dan cita en el pasar mismo del lenguaje; ambas coexisten en el ser del lenguaje, fluyen con él. Y está bien que el sentido común tutele los modos de reconocimiento de la conciencia empírica; pero no hasta el punto de

pretender erigirse en instancia eminente: no hasta el punto de imponer los protocolos de la verdad en sustitución de los criterios de verosimilitud. Porque lo que esta imposición provoca es una expresión falaz del pasar de las cosas que pasan; se está obligando a mentirse, a que convencionalicemos el sentido de lo que nos pasa. Todo sentido se convertirá entonces en común, en la mera manifestación de un cierto funcionamiento fáctico, desde el momento en que digamos que lo que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan son positividades como la vida, el trabajo, o el lenguaje. Donde debería existir ajuste simbólico, nacimiento de la Idea, hay verdad del hecho; consenso en lo común, que siempre es consenso a la mínima.

El reconocimiento adecuado de lo que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan ha sido tarea de lo que aquí se ha denominado, cómodamente, los poetas; es decir: ese ha sido uno de los cometidos del arte. Y este reconocimiento, en su tarea de dar nacimiento a las Ideas de un tiempo determinado, en su tarea de darle un rostro actual a la recurrencia eterna de las Ideas en el seno del pasar humano, no puede darse sin medirse con la veracidad en la expresión y con la verosimilitud en el reconocimiento. Un determinado umbral de conciencia se corresponde precisamente con un cierto estado de equilibrio, a un nivel específico, entre una y otra: desde él, es posible vislumbrar un cierto sentido al pasar de las cosas que pasan, apreciar lo que de valioso hay en este pasar.

El consenso del sentido común no es proclive a conceder que haya sentido (ni valor) fuera de lo que es común, ni que con el acontecimiento suceda otra cosa más que un hecho. Y es cierto que, en tanto que hechos, los acontecimientos suelen tener una explicación en términos positivos; pero en tanto que se dan inmersos en el pasar de las cosas que (me) pasan, quedan más allá de toda explicación positiva; solo la narración puede hacerle justicia a lo que el saber positivo pone entre paréntesis. Podría decirse que, en el lugar de este me, el consenso del sentido común impone un se, apostando por lo impersonal. La voz del sentido común sería la de una exterioridad que nos habla en nombre de un auditorio universal; desde esta voz se nos invita a aceptar esos juicios acerca del qué de lo que son las cosas que no se pueden por menos que aceptar. Pero tras la conciencia empírica hablan otras urgencias,

que son las del acontecer mismo de ese nuestro pasar, desde donde, y sólo desde donde, es posible decir lo que en ese pasar hay de valioso; y no precisamente en el sentido de que valga la pena.

El que el consenso del sentido común tenga como principal enemigo la petitio principii ya nos habla suficientemente de que es el suyo un consenso a la mínima: cuanto menos se presuponga en nuestros juicios, más posibilidades hay de que obtengan el asentimiento racional del llamado auditorio universal. Y eso que no deben presuponer nuestros juicios es precisamente el que tras el pasar de las cosas que pasan sea posible reconocer algo que se expresa y que reconocemos como su sentido. En el límite, decir que lo que se expresa tras este pasar es un funcionamiento fáctico implica nivelar, en su plano más mínimo, el umbral de conciencia empírica desde donde medirnos con el pasar de las cosas que pasan — esa es la monótona tiranía del sentido común. Desde ella, la cuestión no es si la vida debe considerarse valiosa y porqué: se está vivo, y hay que procurar que valga la pena, como hay que pagar el precio. La saturación que el sentido común ha ido imponiendo progresivamente, ha acabado dibujando algo como una nueva figura de la conciencia: este se ya no es ni siquiera el se del ágora, aunque sea su heredero, ni el del tribunal — es el del Mercado.

Una cultura es un determinado espacio simbólico, nutrido por el reconocimiento de lo que se expresa tras el pasar de las cosas que nos pasan: nutrido por unas Ideas con las que nos medimos como individuos — por las que somos individuos. Un espacio tutelado por el sentido de lo que debe ser común a todos los individuos. Una civilización, por el contrario, queda circunscrita por un determinado marco conceptual, nutrido por el consenso de un auditorio universal, en principio y teóricamente desprovisto de Ideas, a una colección de juicios mediante los que se establece el se dice de lo que son las cosas: unos juicios cuyo asentimiento es el precio mediante el que se es sujeto.

Es obvio que el nuestro es un tiempo civilizatorio, y que aspira a ser aún más civilizatorio; que aspira a saturar el todo de lo que es como civilización. En esta situación, el filósofo tiene una difícil tarea — acorde con este tiempo, que es un tiempo difícil. Porque la lucidez le empuja a contrapelo: no a intentar, mediante el ejercicio de una

mirada positiva, reducir el exceso de Ideas que todavía perseveran, como «prejuicios», en el seno del marco del sentido común. Ni siquiera se trata de alcanzar ese momento neutralizado de presunto equilibrio en el que es posible decir que no pasa nada; tal como quisiera el sentido común. Sino que su empeño es elevar la mirada e intentar romper con el umbral de conciencia empírica establecido, en nombre de la posibilidad de otro superior; un umbral desde el que fuera posible reconocer una expresión más compleja, desde el que el pasar de las cosas que pasan pudiera ser puesto como más valioso: desde el que fuera posible encarar el qué de lo que ocurre como puro acontecer.

Dos soberanías

Abandonados en su isla, los niños se enfrentan en dos bandos antagónicos; y como dramatizando una pugna eterna entre el sentido común y la conciencia empírica. La determinación de la cuestión del qué de lo que ocurre de un modo u otro, según el propio humor y a la medida de cada miedo, abrirá órdenes de acontecimientos dispares e irreconciliables; y según se asigne una u otra causa general del acontecer: ya sea adoptando la figura de un culpable (Jack), para el sentido común de los soñadores; o como Amo del Acontecer (el Señor de las Moscas), para la conciencia empírica de los ebrios. Uno y otro relato del qué de lo que ocurre enfrentará dos modelos de soberanía; dos modos de vencer el propio miedo a lo desconocido, antagónicos y con su cuota específica de sometimiento respectivo. Evidentemente, es la fuerza de un talante dispar, un humor, lo que está en el origen de ambos órdenes de acontecimientos; pero no hay aquí voluntad de mutar este humor hacia formas más adecuadas al pasar de las cosas que pasan: es demasiado urgente la amenaza del otro orden de acontecimientos que es fuente continua de acciones (y acciones que se ejercen sobre nosotros, que se inmiscuyen en el propio orden con la impostura de los acontecimientos impuestos) como para que sea posible ni siquiera soñar en poner la cuestión del sentido. En lugar de esto, no parece quedar más solución sino amurallarse en el interior del propio orden del acontecer y ponerlo como único y soberano; es decir: no parece caber otra salida sino la guerra.

Se enfrentarán así dos modelos de soberanía, dos juegos estratégicos con voluntad de cubrir por entero el todo de lo que ocurre. Para los soñadores, para los niños «civilizados», el juego se denominará salvación: su emblema será la caracola, la hoguera y el rescate — y su cuota de sacrificio, el sometimiento a las reglas del sentido común, al mundo de los mayores, en un espacio en el que es problemático que tengan sentido ni lugar. Un sometimiento que guarda notables analogías con el sonambulismo cartesiano de la

huida hacia adelante (y recuérdese cuando Descartes, en sus reglas de «moral provisional» acude a la metáfora del viajero perdido en el bosque, cuyo comportamiento sensato debería ser andar siempre en la misma dirección: ignorando con ello, no sólo que la línea recta puede no ser el modo idóneo para andar en un bosque, sino también que puede haber bosques que no tengan fin).

—Los mayores lo saben todo —dijo Piggy—. No tienen miedo de la oscuridad. Aquí se habrían reunido a tomar el té y a discutir las cosas. Así lo habrían arreglado todo.

—No prenderían fuego a la isla. Ni perderían...

—Habrían construido un barco...

Los tres muchachos, en la oscuridad, se esforzaban en vano por expresar la majestad de la edad adulta.

Para los ebrios, por el contrario, el juego se denominará supervivencia: su emblema será la caza, el robo y la carne; y su cuota de sacrificio, el sometimiento al autoritarismo estúpido y cruel del culto que Jack impone hacia el Señor de las Moscas, y hacia su persona también.

Piggy y Ralph, bajo la amenaza del cielo, sintieron ansias de pertenecer a aquella comunidad desquiciada, pero hasta cierto punto segura. Les agradaba poder tocar las bronceadas espaldas de la fila que cercaba al terror y lo domaba.

—¡Mata a la bestia! ¡Córtale el cuello! ¡Sácale la sangre!

El movimiento se hizo constante, mientras el cántico perdió su superficial animación originaria y empezaba a latir como un pulso firme. Roger abandonó su papel para convertirse en cazador, dejando ocioso el centro del círculo. Algunos de los pequeños formaron su propio círculo, y los círculos complementarios giraron

una y otra vez como si aquella repetición trajese la salvación consigo. Era el aliento y el latido de un solo organismo.

Se trata, por supuesto, de dos humores frente a frente, dos umbrales de conciencia: para los unos, el sentido común y la nostalgia, y la búsqueda de un lugar en el que no pase nada; un lugar desde el que poder decir que no pasa nada. Para los otros, la barbarie y el salvajismo; pero también la alegría de ese amor por el pasar de las cosas que pasan vivido desde el «aliento y el latido de un solo organismo». Pero estos dos umbrales de conciencia, en tanto que articulados estratégicamente como juego de la supervivencia y juego de la salvación, y puestos como los únicos posibles, abrirán órdenes de acontecimientos diferentes e irreconciliables. No ocurrirá lo mismo a un lado y a otro de la frontera, la violencia se hará inevitable.

—¡Las reglas! —gritó Ralph—. ¡Estás rompiendo las reglas!

—¿Y qué importa?

Ralph apeló a su propio ingenio.

—¡Las reglas son lo único que tenemos!

Jack le rebatía a gritos.

—¡Al cuerno las reglas! ¡Somos fuertes..., cazamos! ¡Si hay una fiera iremos por ella! ¡La cercaremos, y un golpe, y otro, y otro...!

Con un alarido frenético saltó hacia la pálida arena. Al instante se llenó la plataforma de ruidos y animación, de brincos, gritos y risas. La asamblea se dispersó; todos salieron corriendo en alocada desbandada desde las palmeras en dirección a la playa y después a lo largo de ella hasta perderse en la oscuridad de la noche. Ralph, sintiendo la caracola junto a su mejilla, se la quitó a Piggy.

—¿Qué van a decir las personas mayores —exclamó Piggy de nuevo —. ¡Mira ésos!

La inevitabilidad del enfrentamiento entre ambos umbrales de conciencia, en la medida en que estos cristalizan estratégicamente en órdenes de acontecimientos con pretensión soberana, se anuncia ya desde las primeras páginas; y queda reflejado de modo emblemático en este nervioso diálogo:

—Necesitamos humo. Y vosotros os ponéis a perder el tiempo rodando piedras.

Roger gritó: —Tenemos tiempo de sobra.

Y se consuma, en los dramáticos momentos finales, con esta frase que tiene todo el sabor de una consigna:

—Escucha Ralph. No trates de hacer las cosas con sentido común. Eso ya se acabó...

El mismo Ralph, en su condición de cabecilla de los representantes del sentido común, o del juego de la salvación si se prefiere, comprenderá los términos del envite; aunque demasiado tarde, cuando esté solo y acosado: cuando es obvio que lleva las de perder.

Se arrodilló entre las sombras, con una amarga sensación de soledad. Eran salvajes, desde luego, pero eran personas como él. Y en aquellos momentos los escondidos terrores de la profunda noche emprendían su camino.

Ralph gimió quedamente. A pesar de su agotamiento, el temor a la tribu no le permitía cobijarse en el descanso ni el sueño. ¿No sería posible penetrar osadamente en la fortaleza, decir «vengo en son de

paz», sonreír y dormir en compañía de los otros? ¿No podría suponer que aún eran muchachos, que seguían siendo colegiales que en otro tiempo decían cosas como «Señor, sí, señor» y llevaban gorras de uniforme? La respuesta del sol mañanero quizá hubiera sido «sí», pero la oscuridad y el terror de la muerte decían «no». Allí tumbado, en la oscuridad, comprendió que era un desterrado.

—Y sólo por tener un poco de sentido común.

La violencia que empuja a unos contra otros hallaría así su secreta razón, de ser todo esto cierto, en la ignorancia de la parcialidad que implican los órdenes de acontecimientos respectivos; aquellos en los que moran cada uno de los bandos en litigio. Lo que ambos ignorarían sería la verdad trágica; ese saber que sólo somos lo que nos ocurre, una cierta manera de contarnos lo que nos ocurre y nada más; pero que sólo nos ocurre lo que nos ocurre porque nos lo contamos como nos lo contamos, desde un cierto horizonte narrativo que, ofreciéndonos abrigo para todos nuestros miedos, nos promete el cumplimiento de una soberanía soñada.

Antes de la llegada de los niños, no existen acontecimientos en la isla — nada ocurre en ella. Porque el acontecimiento, en cuanto unidad de sentido, sólo aparece como tal a través de la rejilla narrativa de un relato que dobla lo que ocurre contándolo, asignándole así un sentido y un valor en virtud de los cuales el acontecimiento se recorta como tal, y en relación al cual se mide nuestra pretensión de soberanía. Con la llegada de los niños, la isla no se convierte en un Estado de Naturaleza, porque no existe tal cosa sino en la imaginación de los pensadores preocupados por el Estado de Sociedad; únicamente visto desde fuera, desde el Estado de Sociedad, es pensable eso llamado Estado de Naturaleza. Desde dentro, no encontramos cosas que pueda decirse que son de una manera o de otra: encontramos tan sólo el vértigo de las cosas que pasan; secuencializándose y configurándose a la medida del relato que cada grupo hace de ellas.

Así, para los soñadores, todo cuanto ocurre será tan sólo acontecimiento en la medida en que se recorta sobre el fondo del rescate posible; jugadas en el seno del juego de la salvación. Para

los ebrios, por el contrario, todo cuanto ocurre será tan sólo acontecimiento en la medida en que se recorta sobre el fondo de la caza y la sangre; otras tantas jugadas en el seno del juego de la supervivencia. Para unos, la vida, como dice Piggy, «es una cosa científica».

—Lo malo es que... ¿Existen los fantasmas, Piggy? ¿O los monstruos?

—Pues claro que no.

—¿Por qué estás tan seguro?

—Porque si no las cosas no tendrían sentido. Las casas, y las calles, y..., la tele... nada de eso funcionaría.

Para los otros, la vida se convierte en el juego de una barbarie a la medida y según el modelo de los telefilms; una barbarie que lentamente va creando sus propias reglas, va constituyéndose como cultura, en el sentido etnológico del término.

Jack levantó la cabeza del animal y clavó la blanda garganta en la punta afilada del palo, que surgió por la boca del jabalí. Se apartó un poco y contempló la cabeza allí clavada, con un hilo de sangre deslizándose por el palo [...]. Maurice y Robert ensartaron la res en una lanza, levantaron aquel peso muerto y, ya listos, aguardaron. En aquel silencio, de pie sobre la sangre seca, cobraron un aspecto furtivo.

Jack les habló en voz muy alta.

—Esta cabeza es para el monstruo. Es un regalo.

El silencio aceptó la ofrenda y ellos se sintieron sobrecogidos de temor y respeto. Allí quedó la cabeza, con una mirada sombría, una leve sonrisa, oscureciéndose la sangre entre los dientes.

Henos aquí pues, con algo como el sentido común y la conciencia empírica frente a frente: se trata, por supuesto, de dos juegos estratégicos, de dos modelos de soberanía; pero también, y por lo mismo, es como si se nos mostrara el esqueleto de dos tipos de servidumbre.

La Lógica de la soberanía

Todo ideal de soberanía se mide ante el juego del morir, del matar y del ser muerto en el juego, y pone en obra de modo complejo y desigual el sentido del pasar de las cosas que pasan, los valores estratégicos de la acción tal como son determinados por la conciencia empírica, y la verdad de los hechos, los valores tácticos de la acción según son establecidos por el sentido común. En esa voluntad de mantener la unicidad soberana de eso que es uno mismo frente al peligro de desagregación que entraña siempre el pasar de las cosas que pasan, salvación, supervivencia y sacrificio son valores implicados igualmente en el juego.

Cuando Platón propone su modelo de ciudad soberana, intentando sentar un orden de acontecimientos que permita la soberanía de la ciudad, establece, como es sabido, un juego jerarquizado trifuncional que tanto puede ser tomado como extrapolación de las facultades anímicas a funciones sociales, como a la inversa. Los ciudadanos se dividirán en tres estamentos, con un dominio de acción específico, con una facultad anímica dominante, y con su correspondiente virtud adecuada. En el estamento inferior: los artesanos, movidos por los deseos elementales de nutrición y tutelados por la templanza. Luego, los guerreros, movidos por la pasión de la cólera y tutelados por el valor. Y finalmente, los guardianes, movidos por la inteligencia reflexiva y tutelados por la prudencia. La justicia tendrá como misión mantener cada orden de acontecimientos en su nivel de dominancia requerido, mediante el establecimiento de una estricta jerarquización entre el orden sacrificial, práctico, de los artesanos, el orden de supervivencia, táctico, de los guerreros, y el orden de salvación, estratégico, de los guardianes; coronado todo ello por la figura del filósofo-rey. Importa poco aquí que, considerado como un dominio autónomo, cualquiera de los estamentos posea sus valores tácticos y estratégicos de acción, su conciencia empírica y su sentido común, sus diferentes órdenes de acontecimientos. Lo que ahora importa es

la sumisión de estos órdenes a otro orden general, el de la justicia, que se corresponde con la soberanía ciudadana. Y este orden surge precisamente de asignar una función sacrificial a los artesanos, una de supervivencia a los guerreros, y una de salvación a los guardianes; y los órdenes de acontecimientos de cada uno de los tres estamentos se despliegan como tales en virtud de esta sobredeterminación. Es como si sólo merced a esta sumisión fuera posible la soberanía; como si sobre esta sumisión se articulara la pretensión soberana.

En realidad, tras lo que Platón nos propone, parecen hablar voces aún más antiguas, una nostalgia por el viejo sistema de castas: voces orientales. Nos hablan Mitra, Varuna, Indra, Agni... — tras lo que Platón nos dice, reconocemos que se expresan esos dioses antiguos y sus remotas promesas de soberanía: el viejo panteón hindú, parece recuperarse ahora para nosotros, disfrazando a sus dioses como Ideas, por quien quiso hacer del filósofo también un vidente.

En el orden de acontecimientos sacrificial nos encontraremos a Agni, a Vayu Parjanya, a los gemelos Nasatya, a Surya y Savitr, a Soma; y sus dominios respectivos de acontecer: el fuego y la lluvia, la tierra y la vegetación, la fecundidad y el sacrificio, las moradas y los bienes materiales. En el orden de acontecimientos de la supervivencia, habitan Indra y Rudra; y sus dominios específicos: la caza y la guerra, la energía vital, el rayo y la ferocidad. Y en el orden de los acontecimientos de la salvación reinarán Mitra y Varuna; y sus dominios de acontecer opuestos, como el día y la noche, como lo divino y lo demoníaco: asociado Mitra con los dioses del orden sacrificial y Varuna con los del orden de la supervivencia — pero garantes ambos de la administración general, mágica y jurídica, del mundo.

Los niños que Golding nos presenta se nos aparecen, sobre este trasfondo, como títeres movidos por los hilos que se tensan desde este panteón; bajo sus rostros aún borrosos pueden proyectarse fácilmente los viejos arquetipos orientales. A su llegada a la isla, ponen en obra una búsqueda de la propia soberanía, ese reparto entre lo necesario y lo posible que debía fundar el orden del acontecer común, asignando las funciones de sacrificio,

supervivencia y salvación propias de una conciencia empírica saturada de sentido común; un umbral de conciencia tras el que resuenan, no las Ideas propias de una sociedad tallada según el sistema de castas, sino las verdades del hecho positivo elevadas al rango de Ideas, como corresponde a una sociedad de clases. Así, el orden sacrificial deberá ser entendido como orden del trabajo, como movimiento de armonización de las necesidades, mediante las reglas de lo útil.

—Tiene que formarse un grupo especial que cuide del fuego. Cualquier día puede llegar un barco —dirigió la mano hacia la tensa cuerda del horizonte—, y si tenemos puesta una señal vendrán y nos sacarán de aquí. Y otra cosa. Necesitamos más reglas. Donde esté la caracola hay una reunión. Igual aquí que abajo.

El orden de la supervivencia tendrá que ver con la vida, y con su máximo valor: la salud.

—Y otra cosa. Escogimos esas piedras al otro lado de la poza para retrete. Eso también fue una cosa sensata. Con la marea se limpian solas. Vosotros los peques sabéis muy bien lo que quiero decir.

Se oyeron risitas aquí y allá; se vieron furtivas miradas.

—Ahora cada uno usa el primer sitio que encuentra. Incluso al lado de los refugios y la plataforma. Vosotros los peques, cuando estáis cogiendo fruta, si de repente os entran ganas...

La asamblea entera estalló en carcajadas.

—Decía que si de repente os entran ganas, por lo menos tenéis que apartaros de la fruta. Eso es una porquería.

Mientras que el orden de salvación tiene que ver con el lenguaje,

con la búsqueda del asentimiento racional mediante la deliberación y la argumentación; y será ella la instancia estratégica que jerarquizará a los tres órdenes en un proyecto soberano.

—No hay gente mayor. Tendremos que cuidarnos nosotros mismos.

Hubo un murmullo y el grupo volvió a guardar silencio.

—Y otra cosa. No puede hablar todo el mundo a la vez. Habrá que levantar la mano como en el colegio.

Sostuvo la caracola frente a su rostro y con un gesto de la boca añadió:

—Y entonces le daré la caracola.

—¿La caracola?

—Se llama así esta concha. Daré la caracola a quien le toque hablar.

—Podrá sostenerla mientras habla.

Sin embargo, tras esta propuesta de soberanía propia de una conciencia saturada por el sentido común, articulada a partir de hechos y acciones, y de la reducción de la pregunta por el sentido de los acontecimientos a la verdad del funcionamiento de los hechos, va a comenzar a asomar un rostro más arcaico. Aquel presunto orden soberano había nacido para desagregarse prematuramente: incapaz de inventar sociedad. Porque, a pesar de todo el sentido común empeñado en tutelar el pasar entero de las cosas que pasan, ocurrirán acontecimientos que llegarán cargados con un valor y un sentido ante los que el sentido común se va a mostrar inerme. La caza, el acto de matar, va a levantar una nueva pasión, imposible de controlar y fuente de conflicto continuo para los bajos vuelos de un sentido común aterrado ante la posibilidad de que algo pase. Aquí el sentido común y la incipiente conciencia empírica se enfrentarán en una trifulca digna de una pareja de vodevil, en pugna por el reconocimiento.

La indignación acabó con la paciencia de Ralph.

—¡Te estaba hablando del humo! ¿Es que no quieres que nos rescaten? ¡No sabes más que hablar de cerdos, cerdos y cerdos!

—¡Es que queremos carne!

—Yo me paso todo el día trabajando sin nadie más que Simón y vuelves y ni te fijas en las cabañas.

—Yo también he estado trabajando...

—¡Pero eso te gusta! —gritó Ralph—. ¡Quieres cazar! Mientras que yo...

Y también se hará presente el miedo, dotando de una presencia específica al pasar entero de las cosas que pasan; una presencia ininteligible para aquellos que entienden la vida como «una cosa científica», pero que envuelve todo el acontecer con un sentido y un valor irrenunciables.

Así, un umbral de conciencia empírica distinto, ajeno al sentido común, va a nacer a partir del gesto mismo de matar. Lentamente, los niños ebrios irán descubriéndose como dotados de un Alma (somos fuertes — cazamos), inmersos en un Mundo por descubrir, y sometidos a un Dios llamado aquí Señor de las Moscas; tras quien resuenan los metales, el sudor de los caballos, el cuero y las impedimentas del antiguo cortejo de Varuna. De este modo, vamos a ver articularse progresivamente otro ideal de soberanía, con su específico orden del acontecer: con un nuevo nivel sacrificial, con sus tácticas de supervivencia y su salvación posible. Los niños saldrán del orden positivo del sentido común para entrar en un orden narrativo de la conciencia empírica que irá gestándose a partir de las solicitudes de la caza y la sangre. Y donde antaño reinaba el trabajo, surgirá ahora un Mundo; y donde la vida, el Alma; y donde el lenguaje, Dios. Donde antaño reinaba la verdad del funcionamiento de los hechos, va a surgir, paso a paso, un

sentido para el pasar de las cosas que pasan.

He aquí que, desde el punto de vista de esta lógica de la soberanía, tanto Mundo, Alma y Dios como también trabajo, vida, lenguaje, independientemente del carácter de Ideas de la conciencia empírica que pretenden ponerse como verdades las unas, o de verdades del sentido común que quieren erigirse en Ideas las otras, se nos muestran como funciones de esta lógica: funciones de sacrificio, de supervivencia, de salvación. La soberanía será así el resultado de una jerarquización funcional del pasar de las cosas que pasan bajo estas tres instancias; y ello vale tanto para la soberanía social como para la individual que toma a aquélla siempre como modelo. Ser soberano es someter los diversos órdenes del acontecer en un funcionamiento unitario; y es soberano el umbral de conciencia empírica que permite y ajusta esta unicidad. Este funcionamiento unitario sólo puede darse mediante la apropiación estratégica, propia del saber narrativo, de los diferentes niveles de la acción. Que los mitos nos conducen — eso es lo que el filósofo, y también aquí, no deja de constatar.

En cierto sentido, el mito de la Caverna pone la narración fundacional del quehacer filosófico al determinar la pasión específica del filósofo por la lucidez, por el éxtasis fuera de cualquier se dice. Pero éste es sólo un momento del mito: el momento del eros. En la segunda parte del mito, cuando la filia hace su aparición en escena, cuando el filósofo regresa como un vidente, se están sentando las condiciones de posibilidad para hacer de él garante del orden de salvación y conciencia estratégica de toda acción social. Entonces, lo que hace el mito es legitimar el orden trifuncional de la República — la lógica de su soberanía: la sumisión de todo orden del acontecer a unas relaciones jerárquicas específicas; la asignación, desde un supuesto juego de todos los juegos denominado ahora sabiduría y detentado por el filósofo, de un valor y un sentido a cada uno de los acontecimientos que ocurren en el interior de cada juego, y de acuerdo con el orden narrativo de las Ideas. Lo que el mito funda es la Caverna misma; la República es la realización de lo que la Caverna expresa como Idea: un orden trucado para todo acontecer.

¿Quién y por qué ha construido la Caverna, y encadenado por las

piernas y el cuello en ella a los hombres desde niños, ante un muro en el que danzan sombras chinescas? A esta pregunta que Platón curiosamente olvida plantear debería responderse: son Mitra y Varuna, Indra, Agni... — son las Ideas mismas y la imposición de unos órdenes sacrificial, de supervivencia y de salvación. La paideia platónica misma no pretende sino reordenar el interior de la Caverna, según otra lógica de sucesión y coexistencia de las sombras. Hemos dicho que la Caverna es la conciencia empírica — y sí, pero también es la misma República. Porque la Caverna como Idea o mito, es también expresión de un sueño antiguo: la Idea de que las Ideas pueden, y aun deben, gobernar el orden del acontecer. Y un orden del acontecer gobernado por las Ideas: eso es lo social — la República.

El espantapájaros

Prestemos atención al siguiente gesto de Robinsón, tal como nos lo narra Defoe:

En primer lugar, decidí recorrer el campo para reconocer los daños y encontré que habían estropeado gran parte del grano, pero como las espigas aún estaban verdes, la pérdida no era tan importante como para impedir que el resto me asegurase una buena cosecha si lograba salvarlo.

Me detuve a cargar la escopeta y mientras tanto pude ver fácilmente a los ladrones sobre las ramas de los árboles cercanos, como si sólo esperasen a que me marchara. Y así era; porque, apenas me alejé y estuve fuera de su alcance, volvieron a lanzarse uno a uno sobre la cosecha. Me sentí tan irritado que no tuve paciencia para esperar a que bajasen todos, pensando en que cada grano que echaban a perder significaba, por así decirlo, un trozo menos de pan en el futuro. Por tanto, volviendo hacia la empalizada, disparé de nuevo, y maté a tres de ellos. Era precisamente lo que deseaba, pues los recogí y los traté como a los ladrones famosos en Inglaterra; es decir, los dejé colgando para inspirar terror en los demás. Resulta difícil imaginarse el buen resultado de este procedimiento, porque las aves no sólo no volvieron al sembrado, sino que al poco tiempo abandonaron aquella parte de la isla y nunca vi ninguna por allí mientras las muertas hacían de espantapájaros.

Esto me causó gran alegría, como puede suponerse, y hacia finales de diciembre recogí la segunda cosecha del año.

He aquí, tras este gesto, la manifestación de la violencia originaria

que instaura lo social — la Caverna: la posibilidad de un orden de acontecimientos gobernado por las Ideas y apoyado sobre la amenaza de muerte: la impostura de un orden de acontecimientos impuesto. Desde él, desde ese espantapájaros que inaugura y preside la Caverna, hay que decir que la verdad de todo lo que acontece es siempre y sólo violencia. En el interior del cerco presidido por el espantapájaros todo pasar se pone como gobernado por las Ideas — en el límite de una sociedad como la nuestra en la que toda conciencia empírica se da como saturada de sentido común, no debería pasar nada: no debería ser posible acontecimiento alguno; tan sólo la sucesión reglada del funcionamiento de unos hechos y unas acciones.

Si para Aristóteles, violencia es aquel movimiento que aleja a los objetos de sus lugares naturales, modernamente no podemos entender la violencia sino como aquella acción contraria al orden moral, jurídico o político; y es evidente que ello es así porque la amenaza de los mil espantapájaros que abalizan nuestra existencia ha desposeído a las cosas de sus «lugares naturales». Porque es como si viviéramos en el interior de mil cercados, cada uno con su orden de acontecimientos específico e igualmente trucado, en medio de una selva de signos que reparten por su cuenta el juego entero de lo necesario y lo posible; como condenándonos a pasar de una Caverna a otra, de un orden de gestión a otro: es decir, a pasar, como las cosas pasan, sin alcanzar a ver ese pasar.

El pasar de las cosas que (nos) pasan, ante la amenaza del espantapájaros, queda jerarquizado funcionalmente bajo las tres instancias de sacrificio, supervivencia o salvación, y regido por las Ideas de Mundo (o trabajo), de Alma (o vida), y de Dios (o lenguaje) — y aun si subrayáramos ese nos, habría que decir que también él quedará tallado por una exigencia trifuncional simétrica, y hablaremos entonces de lo concupiscible, de lo humoral y de lo racional como otros tantos modos de darse ese nos de las cosas que nos pasan. O de lo vegetativo, lo sensitivo y lo intelectivo; y aún este último se desplegaría en lo propio de la memoria, lo del entendimiento y lo de la voluntad. Poderes del Alma o facultades, funciones sociales, dioses o Ideas... — otros tantos sembrados presididos por la amenazadora soberanía del espantapájaros, donde no debe darse sino lo que se ha puesto. Y ese amor nuestro por el

pasar de las cosas que pasan, desde el que es posible poner como valioso este pasar, quedará entonces condenado a abrazar sólo lo social y en tanto que social — y el pasar entero de las cosas que pasan remitirá a las acciones de ese otro y esos otros que son fuente de toda realidad, y en tanto que otros. Todo el jugar quedará así trucado al circunscribirse a la dinámica del reconocimiento (del ser reconocido por y el reconocer a) de ese otro como otro. Y de ahí, toda la impostura de los órdenes de acontecimientos presididos por la mentira o la violencia: los innumerables modos del dúo de amor o el duelo a muerte.

Esa justicia que prometía el principio de equilibrio preciso entre la voluntad de dominación de los órdenes del sacrificio, la supervivencia y la salvación, que los instaura como tales bajo el gobierno de las Ideas; esa justicia que hoy no podemos entender sino como el asentimiento racional concedido por un auditorio universal a determinados juicios — es justicia también y ante todo porque ajusticia. Y es con la amenaza de mil y un ajusticiamientos como se nos exige la servidumbre a un orden de acontecimientos gobernado por Ideas que se ponen como verdades, o por verdades que se erigen en Ideas — y en esta servidumbre, se nos dice, hallaremos nuestra soberanía: recobraremos como sentido, o como verdad de ese funcionamiento que somos, el irreversible pasar de las cosas que nos pasan.

Si en el seno de la soledad de Robinsón era posible pensar que la Idea es eso que reconocemos que se expresa, en su recurrencia eterna, tras el pasar de las cosas que nos pasan (y el filósofo, en su búsqueda de la lucidez, denunciaba entonces como Caverna a toda conciencia empírica — en tanto que tal, o sometida por el sentido común), desde el punto de vista coral, que es el de Golding, desde la sociedad, Ideas son aquellas instancias que gobiernan, o pugnan por gobernar, el orden entero del acontecer, sometiendo su pasar mediante la gestión de hechos y acciones: mediante el control de los estados de cosas y la asignación de la responsabilidad en las acciones de las personas. Y el filósofo debería entonces denunciar como Caverna a la misma República: o mejor, a todas las repúblicas que prometen la soberanía de algún aspecto de ese nuestro pasar mediante la servidumbre generalizada — con la condición de que nada pase: Estado y familia, escuela y hospital, fábrica y ciudad...

Todo ello no son sino fantasmagorías de la Caverna para quien no alcanza a ver las Ideas sino como Problema.

Y llegados aquí, deberíamos apearnos de una comodidad que nos ha acompañado largamente — aquella que nos ha impulsado a poner antes el problema de Robinsón que el de la colectividad de niños náufragos; aquella que nos ha hecho decir que con la aparición del otro surge la violencia, los órdenes trucados del acontecer. Hay que decir ahora, que eso era sólo una manera de hablar: que el otro está ahí desde siempre — como la violencia. Que el problema de la comunidad es anterior al de la soledad — que ésta presupone su propia Caverna, que es la conciencia empírica tanto como (la memoria de) la República. Y que sigue siendo el punto de referencia obligado para medir el pasar de las cosas que pasan, tanto en la decisión de repetir a escala su promesa de soberanía (como el Robinsón de Defoe), como en la de mutar a otro umbral de conciencia (como en el de Tournier). Que ese orden de puro acontecer, eterno y necesario, es siempre sólo algo entre visto y presentido desde dentro de órdenes del acontecer que reconocemos como trucados — desde algún retraimiento del pensar ante los mil se dice que son la voz social: y que se expresa como asombro y que es lo propio del filósofo. Hay que decir que si, en su soledad, le es posible a Robinsón asumir que eso que somos es sólo una cierta manera de contarnos lo que nos pasa, y que lo que nos pasa, nos pasa porque nos lo contamos como nos lo contamos — es por la evidencia que se hace manifiesta de que, hasta el momento de la soledad, hemos estado viviendo en relatos ajenos; por la evidencia de que la conciencia empírica y la República no son sino las dos caras del mismo juego de la Caverna. Que ese pasar nuestro apenas si es otra cosa que una deriva transeúnte a través de narraciones eternas: que existían antes que nosotros, y que seguirán existiendo después. Habría que decir, en el límite, que incluso el problema del matar es anterior al del morir: que la pregunta por el morir (¿Qué es el morir? — se pregunta, y de mil modos, el filósofo) es la interrogación propia del condenado a muerte que espera, como Sócrates en su celda, el regreso del navío que vuelve de Delfos. Que, insistamos, la figura del filósofo es obligadamente segunda, crepuscular.

En su versión de la aventura de Robinsón en su isla, Tournier nos

presenta una curiosa inversión del lance del espantapájaros de Defoe. Si éste preside el orden sometido y agrícola que permitirá la soberanía (laboral) de Robinsón, Tournier desplaza el efecto de la acción: nos invita a atender, no al funcionamiento del hecho (a lo que la acción permite fundar, gracias a la instrumentalización funcional del hecho), sino al sentido del acontecimiento. De este modo, el mismo Robinsón de Tournier acabará convirtiéndose en una suerte de espantapájaros invertido: en un imán para las aves carroñeras que no dejarán de seguir sus pasos donde quiera que vaya, desde el primer día en que da muerte al macho cabrío a su llegada a la isla — tercamente esperan que vuelva a matar. Es propio del hombre matar, por matar — se dicen anticipando su festín de podredumbre. Como se lo dicen las moscas, en la novela de Golding, esperando esa cabeza de cerdo que, ensartada en una lanza, Jack y los cazadores no olvidan ofrecer al monstruo siempre que cazan — porque es propio del hombre matar, por matar. Tal vez sea ésta la razón por la que el espantapájaros funda los cercados y protege las cosechas; y no, como quería Kierkegaard, porque recuerde la figura de un hombre ante cuya dignidad huyen los saqueadores de sembrados: esa dignidad suya es ser promesa de muerte. Y bajo esa amenaza se cierran las Cavernas a nuestro alrededor y comienza la proyección de las sombras; y nacen también los sueños de soberanía, otra sombra más entre las sombras. Y en medio de esta parada de meros efectos, la desazón del filósofo le llevará a una pugna convulsa con sus propios sueños, con el orden trucado subterráneo — buscando el éxtasis del desmentido, la quiebra de la Caverna de toda conciencia empírica, de toda República. ¿Cuál es el sentido de las cosas que pasan y que constituye ese mismo pasar suyo ante nosotros — lo que hace que las reconozcamos como cosas, que sean contadas, cantadas, establecidas como cosas...? ¿Y más allá — es que no es posible ir más allá y vivir los acontecimientos como ese puro acontecer de lo desde siempre absolutamente necesario? ¿Es que acaso no es posible darle a nuestro pasar ese pulso atemporal que constituiría su auténtico sentido — o es que todo se reduce a pasar como las cosas pasan, sin poder ver el mismo pasar: sin estar verdaderamente a la altura de (lo que se expresa tras) las cosas que pasan?

En el curso de uno de sus paseos Robinsón descubre, de pronto, la huella de un pie humano sobre la arena de la playa. En la versión

de Defoe, la huella pertenece a los caníbales que usan la isla para sus macabros festejos: el descubrimiento será así ocasión para desplegar toda una fenomenología del miedo, de los peligros del otro. En la versión de Tournier, Robinsón acabará constatando, con decepción, que se trata de la huella de su propio pie. Sin duda, el tratamiento que da Tournier al descubrimiento es más acorde con nuestro tiempo; más acorde con nuestra experiencia del propio pasar: perdidos en el desierto, andamos en círculo siguiendo lo que no son sino nuestras propias huellas. ¿Debe esto querer decir que hemos alcanzado ya nuestro desierto? En todo caso, es un desierto bien particular ese ante el que la verdad positiva y desnuda del espantapájaros nos emplaza. ¿Es a esto a lo que nos condena nuestra fatalidad? — se pregunta el filósofo. ¿A no encontrar en lo dado sino lo puesto? ¿A no recoger sino lo que hemos sembrado — y sólo lo que hemos sembrado? ¿Y es precisamente esto lo que, desde siempre, se ha estado sembrando: muerte?

En el principio era el crimen

Cuando finalmente los niños sean rescatados, justo en el momento en que Ralph, el último superviviente de los soñadores, ha sido acorralado y va a ser asesinado por la horda de niños-cazadores, la novela se detiene en un final aparentemente optimista: los niños serán restituidos al orden civilizado — por más que sea éste el orden de la Tercera Guerra Mundial. Sin embargo, el pesimismo subterráneo de la escena final es profundo; y sólo comparable a la transformación de los angelicales niños del coro, dirigidos por el tenor Jack, en la horda salvaje de niños-cazadores. Y es profundamente pesimista porque el relato se interrumpe justo en el momento en que, con el asesinato de Ralph, la horda va a traspasar el umbral de un acontecimiento mayor, cuyo relato a buen seguro exigirá una épica; como el tabú de la sangre, vulnerado con la caza, exigió sacrificios al monstruo y danzas rituales. La novela se detiene precisamente en la frontera por la que los niños-cazadores iban a entronizar su propio orden de acontecimientos, cerrándolo como Cultura: iban a comenzar a tener una memoria colectiva. Y la torpeza y la crueldad, la ciega estupidez que les mueve y cuyo efecto será precisamente establecerles como Cultura, nos ofrece una perspectiva estremecedora del fondo fangoso sobre el que se levanta la historia de la arquitectura social. ¿Es ése verdaderamente el origen de toda Cultura — de gestos como éste provienen las Ideas? ¿Es ésta la verdad ancestral que se esconde tras el funcionamiento de nuestra conciencia empírica? En cualquier caso, ¿es éste el modo como hoy no podemos dejar de narrarnos nuestro origen? La irrisión a la que Golding nos empuja es, sin duda, profunda.

La parábola de Golding se detiene aquí — nos emplaza ante paradojas como éstas. Pensando en términos de la Naturaleza y sus astucias, la estrategia de los niños-cazadores debería ser considerada, a despecho de toda nuestra obligada aversión hacia ella, la correcta para la supervivencia, para el cumplimiento de los fines de la especie. Sólo ellos, los crueles, los brutales, han asumido

la tarea de seguir, pese a todo y a todos, vivos y en pie; aunque sea al precio de una degradación absoluta. Podríamos decir que, en el horizonte de la Tercera Guerra Mundial, sólo con ellos la especie humana está segura de sobrevivir. Pero, también aquí se nos aparece la burla cruel de Golding hacia este tipo de razonamientos: esa horda de niños, varones todos ellos y solos en su isla, está también condenada a extinguirse con el tiempo. Las presuntas astucias de la Naturaleza se revelan así, a despecho de su brutalidad, como del todo inútiles.

Por el contrario, pensando en términos de naturaleza humana son los soñadores quienes están en lo correcto, quienes se muestran comprometidos con la salvación de lo que de humano hay en el hombre; pero en la misma exacta medida se revelan incapaces de habitar la isla: incapaces de matar para comer, incapaces de cualquier otro pensamiento que no sea salir de allí. Desde cualquier punto de vista, el dictamen parece ser el mismo: la incapacidad de estar a la altura de los acontecimientos — la incapacidad del animal humano para estar a la altura de los resultados de sus propias acciones.

En la pugna entre sentido común y conciencia empírica, entre verdades e Ideas, que también se nos narra en la novela, la conciencia empírica es denunciada, al modo contemporáneo, como obtusa y fuente de brutalidad y desmesura. Golding nos impone asomarnos a la barbarie arcaica que anida tras toda Cultura; encarar la violencia que surge de olvidar la parcialidad de toda conciencia empírica. El reino del sentido común se nos presenta, por momentos, como surgido precisamente para intentar paliar esa violencia: para contrapesar esa desmesura. Pero también es el suyo un destino irrisorio: ante las voces de la selva y los ruidos de la noche, el sentido común se muestra impotente. Enfrentado con el pasar de las cosas que pasan en un orden que está virgen y por determinar cuando los niños llegan a la isla, el sentido común carece de recursos. Porque esa conciencia saturada de espíritu positivo y tutelada toda ella por el sentido común, con la que los niños arriban a la isla, es política, urbana; sólo vale para los órdenes de acontecimientos preestablecidos que se dan en la Caverna: sin escuela, ni padres, ni policía, ni ley, está perdida. Serán precisamente los niños-cazadores quienes podrán, reconociendo a

pesar de todo y torpemente lo que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan en la isla, instaurarse como comunidad: sentar su propio orden de acontecimientos soberano, con los rangos de sacrificio, supervivencia y salvación a la medida de su propia situación. Y con su espantapájaros, también: el Señor de las Moscas. También en este sentido nos solicita la fábula de Golding — e incluso su irrisión es mayor: ese sentido común surgido para contrapesar toda violencia, consensuándola, ha creado en el mundo un equilibrio del terror, precario y apoyado sobre la posibilidad fáctica del exterminio total. Es por medio de la amenaza, de hecho, de desencadenar una violencia absoluta y sólo pensable en términos abstractos como la del Holocausto Nuclear, como se sienta el equilibrio que debe acabar con toda violencia: el gran Espantapájaros Nuclear. A su sombra, ninguna violencia debe ser posible — todo el acontecer debe estar sometido al pasar trucado, fílmico, de la Caverna, incluso. Pero, por ello mismo, todo el pasar de las cosas que (nos) pasan no puede ser pensando ni vivido sino como violencia.

Al final, una sombra sobrevuela el relato de Golding: la presencia positiva del Mal — saturando el todo de lo que ocurre. ¿Acaso es esto lo que entroniza el Espantapájaros — es ésta nuestra experiencia última de lo social, que nace y vive de la amenaza de muerte?

Es como si Golding quisiera cerrar su relato con una mueca que, aunque agria, bien pudiera ser una carcajada: por la irrisión de la propia infancia que nos muestra; que es también irrisión de toda conciencia empírica, del fondo de barbarie sobre el que se apoya toda Cultura. Y es también irrisión de nuestra civilización, que no ha escapado a la barbarie: simplemente la ha convertido en abstracta y global. Es irrisión del escaso vuelo del sentido común, también: de ese equilibrio de presunta paz que no es sino un orden del acontecer sometido, y vivido en el seno de una prórroga nuclear.

Así, la cuestión del sentido del pasar de las cosas que (nos) pasan, tal como narrativamente puede ser planteada en el marco de la situación del náufrago en su isla, nos conduce aquí a otro lugar muy distinto al del relato de Tournier; casi a su opuesto simétrico, y en

cierto modo complementario. Si, pensando en el solitario en su isla, Tournier acababa proponiéndonos esta situación incluso como ideal, en tanto que ocasión privilegiada para, mutando el propio humor, la propia conciencia empírica, alcanzar una paz que era pensada como Limbo; aquí, desde la pequeña comunidad de náufragos y pensando en términos de sociedad, Golding nos emplaza ante la fatalidad específica de lo social: una fatalidad que no puede ser, aquí, en los tiempos de la Tercera guerra Mundial, ni llamada ni pensada sino como Infierno.

Última prórroga

Y henos aquí, de nuevo y por última vez, ante este curioso personaje que no deja de preguntarse, de mil modos, si es posible hoy, y cómo y hasta dónde ser filósofo; un personaje singular que se encarniza en una sola pregunta: ¿qué (nos) pasa? Se trata de un personaje para quien eso que reconocemos que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan, las Ideas mediante las que determinamos como acontecimiento el qué de lo que ocurre, no son sino Problemas. Tras ellas, ve el rostro de la violencia imponiendo un orden de acontecimientos trucado y convencional, y la mentira y el olvido del fondo histórico, azaroso y contingente, del que surgen y brotan nuestras Ideas Eternas. Para él, el reino de las Ideas es Grecia — y una Grecia que se le presenta como la Atlántida platónica: un continente legendario, desaparecido en algún lugar bajo los mares del tiempo. Allí nacieron esos modelos por recurso a los cuales hoy reconocemos eso que se expresa tras el pasar de las cosas que pasan, eso que gobierna todo orden de los acontecimientos; desde allí se proyectan las sombras que constituyen el todo del pasar de nuestra Caverna. ¿Cómo puede entonces este desgarrado personaje entender el sentido del pasar de las cosas que pasan sino como Problema; y el pasar mismo de las cosas que pasan sino como simulacros que bailan a los sones de un sentido que es siempre mentira, y de una verdad que es sólo violencia?

Desde el ejemplo de los dos Robinsones, eso que nos pasa, en su sentido, sólo nos pasa porque así nos lo contamos — eso que reconocemos como acontecimiento no es tal sino por obra de la determinación narrativa del qué de lo que ocurre desde un cierto umbral de conciencia. Y estas Ideas que permiten tal determinación y que provienen de antiguo, puede que no hagan sino enmascarar ese puro acontecer que se expresa siempre tras el pasar de todas las cosas — ésa es su sospecha de siempre. Que los poetas mienten mucho — y que debería ser posible, desmintiendo sus solicitudes,

huir fuera de la Caverna de toda conciencia empírica para mutar a un umbral de conciencia más elevado: a la vigilia, a la sabiduría. A ese lugar al que sólo se accede después de la más severa tarea despobladora: tras haber erradicado toda mentira, y sólo después de haber logrado dejar de mentirse a uno mismo — debería ser posible. Debería ser posible acceder a un orden de acontecimientos en el que el qué de lo que pasa mostrara en transparencia la eterna necesidad de este pasar: su sentido. No es así la suya una aventura en pos de la reducción de las Ideas a verdades, ni siquiera intenta elevar las verdades al rango de Ideas — quizá lo que se expresa tras ese hambre suya de eternidad que le lleva a un movimiento de inquisición despiadada de toda mentira sea simplemente la búsqueda del propio desierto.

Pero, desde el ejemplo de los niños náufragos, es obvio que eso que nos pasa es tal porque es resultado de acciones ajenas, resultado del sometimiento de todo pasar a un orden trucado, y bajo pena de muerte — que ya no hay desierto alguno, que todo el pasar se da sólo y por entero en el seno de la Caverna de la República: que todo es y sólo social. Que eso que nos pasa, sólo nos pasa, en la verdad de su funcionamiento, porque se nos hace violencia — que esa es la verdad de nuestro pasar. Y que toda Cultura, como promesa de orden soberano, se asienta sobre la secreta violencia de un miedo a los bárbaros, a lo otro, irrefrenable — y que el intento de extinguir esa forma prepotente de lo social, generalizando esa Cultura como civilización que quiere saturar el todo de lo real, con el sueño de una comunidad sin otros, sin bárbaros, ni Ideas ni conciencia empírica ninguna, rigiéndose tan sólo por la verdad de los funcionamientos del hecho y de la acción, por el monoteísmo monótono del sentido común, ese intento halla su cumplimiento mediante la imposición de ese espantapájaros cósmico que es la amenaza nuclear. A su sombra, hay que decir que todo es y sólo violencia — la impostura de un orden de acontecimientos impuesto. Y es que el Espantapájaros Nuclear es nuestra conciencia estratégica — ese es el nombre de la razón militar que la nombra: arma estratégica. A nosotros no nos queda sino el obrar táctico — cumplir los medios para sus fines: medirnos en la acción tan sólo con la verdad del funcionamiento de los hechos. Pero debería ser posible medirse también con el sentido de los acontecimientos — debería ser posible alcanzar a atisbar, tras la vorágine que nos condena a

hallar tan sólo lo puesto tras lo dado, eso que se expresa tras lo dado: el don. Pero quizá ese curioso personaje que así se interroga, buscando su propio desierto, sólo desea huir, desertar fuera de la Caverna de esa República que hoy satura el todo de todo pasar: tal vez sólo busca estar solo — y es por ello que no deja de insistir, encarnizándose, en una única y misma pregunta ensimismada: ¿qué es pensar? Y es que, tal vez, pensar sea tan sólo la búsqueda de un cierto modo de ser, de estar solo.

Despidámonos entonces de este singular personaje — dejémosle solo, tras una última y piadosa mirada, sorprendiéndole en el momento en que, como entreteniéndose a la espera de que ocurra ese algo raro llamado pensar, como quien salmodia invocando esa lucidez que le esquiva, murmura: Y llegó el tiempo en el que los hombres inventaron la lucidez — la virtud más fría de entre todas las virtudes frías...

Sant Martí d'Empúries, verano de 1980

— Isla Cristina, primavera de 1986.

Revisión, L'Escala, verano de 2023.

Del pensar como forma de indisciplina

Algo peor me habéis hecho que todos los homicidios; algo irrecuperable me habéis quitado: — ¡así os hablo a vosotros, enemigos míos!

¡Pues habéis asesinado las visiones y los amadísimos prodigios de mi juventud! ¡Me habéis quitado mis compañeros de juego, los espíritus bienaventurados! En recuerdo suyo deposito esta corona y esta maldición.

¡Esta maldición contra vosotros, enemigos míos! ¡Pues acortasteis mi eternidad, así como un sonido se quiebra en una noche fría! Casi tan sólo como un relampagueo de ojos divinos llegó hasta mí, — ¡como un instante!

F. Nietzsche, Así habló Zaratustra II,

«La canción de los sepulcros».

1

Es posible que la filosofía sea una disciplina, así es considerada escolarmente cuando menos. Y puede ser incluso lícito hablar de disciplinas filosóficas o reflexivas, como otras tantas estrategias alternativas que se proponen encaminarnos a determinar correctamente el sentido, el valor y la verdad de alguno de los aspectos de lo que hay. Todo ello es muy posible, pero solo compromete a la filosofía en tanto que archivo de lo pensado, y no en tanto que ejercicio actual del pensamiento. Como ejercicio actual, el pensar será siempre un acto de indisciplina, porque ésa es su naturaleza. Engendrado como un salto involuntario en el trazado mismo del proceso de reflexión, disciplinado y metódico, el pensar es un acontecimiento que irrumpe en su curso para imponer un quiebro: nos obliga a cambiar de plano, de registro, a mutar de umbral. Y desde él, todo el proceso anterior, disciplinado y

metódico, aparece entonces como una tediosa marisma —y no es porque ahora nos hallemos en otro lugar, en el vasto océano, no; es porque el pensar pone viento en las velas. Que no bastan brújula, cartas y sextante para la navegación de los hombres libres —también hace falta viento [22] .

El pensar no puede ser, así y siempre, sino una forma de indisciplina —y ello, cuanto menos, en un doble sentido. En primer lugar, porque eso que abre el pensamiento, lo que da que pensar, es, antes que cualquiera de los rostros de la mera realidad en su presunta simplicidad de tal, la fractura de esta presunción. El pensar aparece en la fractura por la que se quiebra la pretendida normalidad que nos rodea, su disciplinado transcurrir: es esa fractura. No se dice otra cosa cuando se afirma que el asombro es el padre del filosofar —que el filósofo es aquel que se asombra (esto es: se interroga, problematiza) ante aquello que el sentido común, la doxa [δόξα], las ideologías o la opinión pública nos exigen considerar obvio, natural y razonable. Lo propio del filósofo reside en este dejarse invitar por el pensar; en su negativa a asumir una mirada disciplinada. La insalvable distancia que separa a los contados grandes filósofos del resto de quienes simplemente escolarizan en una disciplina aquello que para una época histórica puede ser considerado obvio, natural y razonable estriba en esta diferencia —es por la cantidad de pensamiento que contiene una filosofía por lo que no se confunde su trazado con el de las disciplinas legitimadoras de lo Mismo, con las ideologías o la opinión pública. Es ésta la diferencia que separa a Spinoza de La Mettrie, por ejemplo —o lo que le impide a Marx ser marxista. Aún más, eso que está siempre por pensar es precisamente la legitimidad de las presunciones de la doxa, el sentido común, las ideologías o la opinión pública —y la posibilidad, en tal o cual dominio o en su más amplia generalidad, de una articulación otra de la experiencia de lo que hay, que fuera más veraz, más valiosa, mejor dotada de sentido. Si el pensar es un acto de indisciplina es porque la suya no es una mirada inaugural ante un mundo inédito del que haya que comenzar a establecer, a partir de cero, su sentido, sus verdades y sus valores—sino que es el suyo un vuelo crepuscular en un mundo que se experimenta como demasiado dotado de presuntos sentidos, valores y verdades. Cuando el filósofo piensa, no dice lo que hay, ni siquiera nos muestra las razones de lo que hay, dice que no está

claro que haya lo que se dice que hay —dice que las razones de lo que hay podría ser que no fueran las que se dice que son. Su gesto se articula directamente, no como un interrogante ante el vacío del no-saber, sino como una crispación ante la proliferación confusa de tantos presuntos saberes, con sus disciplinadas colecciones de opiniones. Que nunca está el pensador ante una pizarra vacía, sino demasiado llena, en la que para poder escribir debe primero aprender a borrar. Por ello, el mítico momento inaugural del pensar en Occidente se nombró modernamente con este emblema: del mito al logos [23] .

Pero, el pensar es también una forma de indisciplina en un segundo aspecto, contra un mismo rasgo que comparten el sentido común y la opinión pública: su cerrazón, su acabamiento. Es bien cierto que nada es tan mudable como las opiniones, que la opinión pública está sujeta a múltiples y continuos desplazamientos. Sin embargo, considerada en uno cualquiera de sus cortes o momentos, nada se da y ni se presenta de un modo tan definitivo e inapelable como un estado de opinión o una decisión que se reclame «de sentido común». Las verdades del sentido común se nos ofrecen siempre con el acabamiento propio de un resultado adquirido de una vez por todas —de ahí su cerrazón. Frente a ellas, el pensar no contrapone otro resultado, de otra índole, buscando alguna suerte de antagonismo, sino que impugna el proceso mismo de la constitución de este resultado —busca abrir, en la plácida solidez de lo que se quiere definitivo, de nuevo el proceso: es esa puesta en proceso de lo que se pretende inapelable. Si el pensar conduce a alguna parte es, ante todo, porque pone en movimiento. Por ello, las metáforas arquitectónicas convienen mal al pensamiento, nos proponen siempre una imagen del pensar que no hace sino ocultar el monótono imperio de un sentido común aplicado a ordenar lo ya pensado. Porque no es la solidez un rasgo del pensar, sino su fuerza, su empuje —que no construye, diseña planos y funda cimientos el pensar, sino que rompe y abre, dibuja mapas e inventa travesías: es como si los auténticos pensadores siempre hubieran dormido al raso. Y ¿qué otro sueño puede abrigarle sino la promesa de un viaje interminable? De ahí el nombre mismo con el que se denomina al filósofo: aficionado y amigo, amante y aprendiz (de la sabiduría). Que no es lo que el filósofo sabe lo que hace de él un pensador, sino lo que busca, lo que intenta, lo que persigue, y los medios que

inventa para llevarlo a cabo. Porque esa sabiduría que sostenidamente tienta al filósofo no es una mera yuxtaposición acumulada de conocimientos, sino un talante y una mirada, un cierto tipo de equilibrio: un umbral de conciencia. Así, es muy certero Canetti cuando caracteriza al hombre del pensar de este modo: «El equilibrio entre saber y no saber depende de cómo se va adquiriendo sabiduría. El no saber no puede empobrecerse con el saber. A cada respuesta —a lo lejos y aparentemente sin relación alguna con ella— debe saltar una pregunta que antes dormía acurrucada. El que tiene muchas respuestas debe tener todavía más preguntas. A lo largo de toda una vida, el sabio no pasa de ser un niño y las respuestas lo único que hacen es secar el suelo y la respiración. El saber es un arma sólo para los poderosos y no hay nada que el sabio desprecie tanto como las armas» [24] .

Poco antes de morir, M. Foucault caracterizaba lo propio de la actividad filosófica con unas palabras que tienen la fuerza de una consigna: penser autrement, pensar de otro modo [25] . Y con ello aludía al envite mismo del asunto del pensar: ¿llamaremos pensar a legitimar discursivamente lo que ya sabemos? —o acaso ¿no se trata más bien de saber si es posible ese otro modo que nos permita romper con la disciplina que nos impone lo que sabemos? Pensar es siempre pensar de otro modo, es poner en acción ese otro modo. M. Blanchot aludía a esta tentativa y esta tentación con el lema de la passion du Dehors, la pasión por el Afuera —y quizá nada caracteriza mejor al pensador que un emblema como éste. Por lo menos desde Platón, la ecuación que dibuja el envite del pensar está sobre el tapete: una Caverna y un Afuera —un intolerable cautiverio en el seno de un complejo dispositivo de simulación, y una única pasión: huir. Ya que sólo en la huida puede cumplir el pensador, en tanto que pensador, con su deber.

Esta pasión por el Afuera, la búsqueda de ese algo otro que permitiría hacer cala de otro modo en la realidad, podríamos decir que ha sido, desde siempre, lo propio del filósofo. Y es cierto que, en esa búsqueda, en su encono ante el enigma de lo que hay, la filosofía ha inventado o descubierto mil disciplinas que pretenden tutelar tanto el orden de las cosas como el orden de los acontecimientos: por un lado, el abanico de las ciencias positivas y el pensamiento de la técnica; por el otro, las querencias político-

administrativas de tanto aspirante a filósofo-rey. Pero, en ambas direcciones se da un mismo abandono de las tareas del pensar, su subordinación a intereses de otro orden, externos. Y no se discute aquí si éstos son o pueden ser legítimos, o no —simplemente se afirma que, en ambos casos, está implícita una misma renuncia a encarar el desafío que abre el logos. Se afirma que, hoy, cuando el orden de las cosas se halla disciplinado por una razón técnica y el orden de los acontecimientos por un imperialismo digital, abrazándose ambos en la forma de un gran Mercado, pensar no puede ser entendido, de ningún modo, como una estrategia de legitimación de las razones de este Mercado —sino como pasión por el Afuera, como indisciplina. Porque sólo el compromiso con el Afuera nos permite encarar el vasto nihilismo que nos imponen las razones de este Mercado: es decir, nos permite, a un tiempo siempre, pensar y resistir. Y así como el sabio no es aquel que sabe gestionar adecuadamente lo que sabe, sino aquél al que las respuestas que tiene le abren siempre preguntas más audaces; el pensar nunca cree saturar por entero las razones de lo que hay, ni busca un acomodo en la disciplina. Sabe que existe un Afuera que hace que la Caverna sea precisamente Caverna, y sabe que él mismo sólo existe porque viene de ese Afuera. Ante el envite del nihilismo contemporáneo que pretende subsumir al logos bajo las razones del Mercado no cabe sino afirmar que el logos es expresión de ese Afuera. Lo cual, en palabras de G. Colli, equivale a señalar una doble apertura en el pensar: «Bajo el perfil expresivo, el objeto de la representación es interpretado como un signo, un jeroglífico que indica otra cosa. No interesa por ahora la eventual diferencia de naturaleza entre significante y significado, que nos permitiría hablar de símbolo que es tan sólo una especie de la expresión. Sí se atiende, en cambio, al carácter manifestante de la expresión, considerada como un espectáculo que prescinde de los espectadores, o sea, por un lado, a la contribución, al incremento de la claridad, luminosidad, exterioridad, cognoscibilidad, en una palabra, al ingrediente apolíneo, y por otro lado, a la conservación de algo otro, que por medio de ella queda expresado, con un vínculo que no sólo es de producción, sino que sella un paso de una naturaleza a otra forma diferente, en la que sin embargo persiste algo de la primera [...]» [26] . De ahí, que no concederle al pensar también su parte de expresión de algo otro, como irrupción de ese qualcos'altro , sea condenarse al cerco de lo Mismo.

La miseria de las filosofías explicativas a ultranza, la miseria de los reduccionismos y dogmatismos de toda ralea halla en este aspecto su razón —en la negativa a aceptar en el seno del pensar la insistencia de ese qualcos'altro que es precisamente lo que le pone en movimiento. El despliegue del logos debe abrir un extrañamiento ante lo real que nos empuje a descubrir algunas de las articulaciones ocultas en tal o cual de sus aspectos —articulaciones siempre encubiertas por todos los «se dice» del sentido común, la opinión pública o las ideologías. En este sentido se afirma que el logos es esclarecedor, iluminador. Pero, este efecto esclarecedor no debe hacernos olvidar que el logos es un enviado de lo extraño y portavoz de esa extrañeza que viene del Afuera. La vocación epistemologizante, positivista, de buena parte de la filosofía contemporánea traiciona este segundo rasgo del logos y banaliza el pensar reduciéndolo a un mero ejercicio del sentido común, para quien no puede ni debe existir ese qualcos'altro, sino que todo es y debe ser siempre lo Mismo [27] .

2

Cabe, sin duda, plantear de muy diversas maneras esta exigencia del pensar y los modos en que se enfrenta con las formas contemporáneas de entender el pensar mismo. Podríamos, y así se ha hecho en ocasiones, levantar el estandarte del logos arcaico griego contra todas las monotonías de los cálculos contemporáneos que pretenden pasar por pensamiento. O podríamos, como también es usual, afirmar que es preciso remontar el momento fundacional de la modernidad y apuntarnos a la crítica sin concesiones el viejo ideal ilustrado —los presupuestos reflexivos que nos llevan a saludar y reconocer como hogares originarios la Revolución francesa o la Revolución industrial. Sin duda, hallaríamos ahí buena parte de las razones que han dado lugar a la alienación de las formas contemporáneas de pensamiento. Pero, si así lo hiciéramos, también encontraríamos entre los ancestros míticos de nuestra modernidad, y en acto, el chispazo pleno del pensamiento como gesto de indisciplina, como afirmación de qualcos'altro, como

pasión por el Afuera. ¿Deberíamos entonces preguntarnos qué ocurrió, cómo se derrotó ese gesto, por qué se desoyó esa afirmación, cuándo se enfrió esa pasión? En cualquier caso, deberíamos interrogar ante todo el modo en que transmitimos las fuerzas cuya tensión trabada constituye nuestra cultura: y por qué las transmitimos así de neutralizadas, apenas el esquema exangüe de su trabazón pero nada acerca de su empuje, de su valor, de su sentido. Tal vez en el problema de las formas de transmisión por las que nuestra cultura se perpetúa como cultura resida el secreto del gigantesco malentendido contemporáneo que está por remontar — un malentendido que, ante el asunto del pensar, parece forzarnos a reducir todo filosofar a filosofía, todo pensamiento a doctrina, corpus de opiniones, escuelas o ismos, en los que la indisciplina del pensar parece quedar ahogada en el seno de una doxa filosófica para mayor gloria de lo Mismo. Tal vez por ello nos decimos a menudo que el gesto de pensar está hoy, para nosotros, continuamente por reinventar, por redescubrir; y que cada vez hay que empezar como partiendo de cero...

Volvamos la vista atrás, a uno de esos ancestros míticos de nuestra modernidad, grande entre los grandes, que vivió trágicamente (esto es: con lucidez y coraje) este problema, y a quien la reducción de su itinerario reflexivo en corpus doctrinal le hizo víctima de los más graves malentendidos. Tomemos, ante este problema, a Nietzsche como ejemplo. Escribe Nietzsche, en su época de juventud, algo tan aparentemente paradójico como que filósofo es aquel que inventando descubre y descubriendo inventa. En esta frase, que tiene también las resonancias propias de una consigna, se enuncia el tipo de decisión mediante la cual Nietzsche se quiere filósofo, el modo como traza su línea de entrada en la filosofía, abandonando su anterior y brillante pasado filológico. Otra formulación, mucho más conocida sin duda, de este modo de enjuiciar las tareas del pensar, la encontramos en su exigencia de una filosofía del estilo, a la medida del filósofo-artista. Vayamos por pasos, entonces: ante todo, ¿quién es el filósofo-artista?

J. N. Vuarnet nos lo caracteriza mediante cuatro rasgos que, aún sin ser obviamente la única determinación posible, pueden resultar especialmente esclarecedores [28] .

—En primer lugar, filósofo-artista es aquel que se da como tarea la experimentación en el trastrocamiento de la polaridad forma-contenido. Así, «se es artista al precio de sentir como contenido lo que los no-artistas llaman forma. De este modo, se está en un mundo invertido: pues, en adelante, todo contenido aparece como algo puramente formal—incluso nuestra propia vida».

—La autoridad que guía esta experimentación es la afirmación incondicional de la vida, de la plenitud. Porque estos instantes de plenitud son el único criterio de medida, en tanto que manifestación del valor, de lo valioso absolutamente y por sí mismo —son fuente auténtica de sentido. Desde el punto de vista de estos momentos en los que el instante se da como plenitud, todos los demás valores no pueden ser sino relativos, medio para otros fines —valores siempre instrumentales y abstractos.

—Es inventor de nuevas posibilidades de vida. El filósofo-artista «continuamente confunde las rúbricas y las células de conceptos, instaurando nuevas trasposiciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra su deseo de mostrarle a este mundo del hombre despierto [...] una forma llena de encanto, eternamente nueva, como las del mundo de los sueño». Es decir, busca una interpretación o perspectiva sobre la vida según la cual ésta, incluso en su fondo más terrible, se presente como digna de ser vivida —y no sólo conocida.

—Finalmente, es un autor que se quiere sin autoridad. De este modo, no sólo se contrapone, como en los rasgos anteriores, tanto al filósofo dogmático o al erudito como al artista «puro», sino también al político, a sus tentaciones y sus trasuntos —y a esa nueva figura que ronda como un fantasma todos los paisajes del saber y del poder, y cuyo destino supo presagiar Nietzsche tan acerada y tempranamente: el periodista, la voz de la «opinión pública».

Filósofo-artista es así, aquel que inventando descubre y descubriendo inventa —y en ello parece consistir la deriva de su filosofía del estilo. Y para precisar algo más los rasgos definitorios

de esta filosofía del estilo sería congruente acudir al maestro de Vuarnet, G. Deleuze, quien comienza su análisis de Nietzsche con estas palabras [29] : «El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor. [...]. Y nunca ocultó que la filosofía del sentido y los valores tenía que ser una crítica». Y algo más adelante añade: «El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Ésta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos, en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentirse o concebirse, valores en los que sólo se puede creer a condición de valorar "bajo", de vivir y de pensar "bajamente". He ahí lo esencial: lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los valores». Hasta aquí Deleuze —y lo que en este párrafo se nos ofrece pienso que es no sólo una penetrante vía de acceso a la cuestión de la obligada intrincación filosófica entre inventar y descubrir, una caracterización del gesto del filósofo como posición del problema del valor y del sentido (aquél que, en el momento de la evaluación, crea criticando y critica creando), sino que también nos muestra la clave de la bóveda de la interpretación deleuzeana de Nietzsche.

Del mismo modo en que el filósofo-artista se opone al filósofo dogmático, al profesor o el erudito, al político y al periodista (e incluso al histrionismo del artista «puro»), la filosofía del estilo también se polariza sobre el vértice de una agresividad primera. Aquello contra lo que la filosofía del estilo apunta en primer lugar, el giro específico que la posición del problema del sentido y el valor pretende inaugurar en filosofía, es destituir de sus prestigios a la verdad, o mejor, al valor de la dicotomía verdad/falsedad en tanto que marco del discurso filosófico. Aquello contra lo que la filosofía del estilo se quiere gesto de indisciplina es contra el modelo moderno de verdad positiva, la verdad del funcionamiento de los hechos, y el modo en que se impone a toda tarea de pensamiento.

Poniendo el problema del valor, Nietzsche nos está advirtiendo contra el reinado monótono del valor de verdad (positiva) en su pretensión de ser la condición de posibilidad de todo valor.

Si se hace del problema del estilo una cuestión filosófica es, ante todo, porque se rechaza el apoyo de las dicotomías al uso, tan reiteradamente insolventes. Y ello es así aunque sólo sea porque no hay un solo estilo bueno ni un solo estilo verdadero —porque no es posible decidir, de una vez por todas y ante un problema dado, a cara o cruz, cuál es el modo bueno, cuál es el modo verdadero de determinarlo como tal problema: es decir, el modo de establecer el qué de lo que está en juego en tal problema y que constituye tanto su sentido como su posible solución. Así, quererse en una filosofía del estilo es forzar el salto por encima de las polaridades establecidas, denunciar tanto su indigencia como su ambigüedad —y afirmar que el sentido y el valor de un aliquid es algo que está por descubrir y por inventar, por crear y por criticar, en un interminable trabajo en curso.

Ante la inevitable problematicidad del pasar de las cosas que (nos) pasan, no hay un solo estilo bueno ni un solo estilo verdadero —no hay, ni es pensable que la haya para Nietzsche, una sola manera de pensar que pueda saturar toda la verdad, como no hay un solo modo posible de actuar que pueda aspirar a toda la bondad. Hay infinidad de estilos que traducen, con sus articulaciones de sentido dispares, otras tantas perspectivas o interpretaciones sobre el qué de lo que (nos) ocurre, sobre la «vida». Lo que de ningún modo quiere decir que todo sea lo mismo, o que tanto da y que todo vale —antes al contrario: la tarea del filósofo es también evaluar y jerarquizar estas perspectivas. ¿Cuál es el punto de vista más sano, más noble, más favorable a la vida, más afirmativo? Y ¿cuál es el más bajo, el más decadente, el que con su interpretación niega todo lo vivo? Así, ante una teoría, una interpretación o una doctrina no hay que preguntar por su verdad o su bondad, sino desplegar todo el arte de lo que Nietzsche denominaba «psicología» para establecer a qué tipo corresponde tal pensamiento: ¿quién puede pensar esto?, ¿desde dónde puede determinarse así y no de cualquier otro modo el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan —y con qué fin?

No, el problema no es la verdad —y ello porque verdades las hay de

todo tipo, nobles y viles: verdades de la enfermedad, de la maldad y de la estupidez, tanto como verdades de la salud, la alegría o la lucidez. Lo que importa no es tanto la verdad de un enunciado cuanto su sentido y su valor: desde dónde se puede afirmar tal o cual cosa, a quién o a qué sirve el que se determine de éste u otro modo tal problema... En ello radica buena parte del empeño nietzscheano que se deja nombrar como filosofía del estilo: en poner el problema del sentido y el valor por cima y con carácter previo, anterior, al problema de la verdad positiva y las mil indigencias ante las que su monarquía absoluta nos emplaza.

3

Es sabido que en su primer libro, El nacimiento de la tragedia, Nietzsche pretende muchos objetivos y en articulación compleja: es tanto un intento de trastocar la habitual cronología de la espiritualidad griega como un panfleto en favor de Wagner; tanto una reivindicación de un pensamiento trágico como una crítica radical de las ilusiones de la modernidad. Sin embargo, una de sus facetas puede ser, para lo que nos ocupa, particularmente relevante. Se recordará que allí Nietzsche fecha la muerte de la tragedia y el comienzo de la decadencia del espíritu griego alrededor de las figuras de Eurípides y Sócrates. Eurípides porque racionaliza el transcurrir de la tragedia y mata el espíritu de la música, el corazón dionisiaco que constituye el secreto del milagro trágico —y porque pone al espectador en escena y hace del hombre corriente (embellecido, racionalizado) su protagonista. En adelante, los griegos sólo podrán (aún más, deberán: Eurípides como educador del pueblo) reconocerse en lo que ocurre en escena —pero no les quedará posibilidad alguna de horrorizarse o maravillarse: es decir, de experimentar los límites de lo humano, su proximidad con dioses, monstruos y fieras, y la necesidad de medirse con ese qualcos'altro que a través de ellos se manifiesta, para buscar así su propia envergadura como seres humanos, la de cada cual.

Y por otra parte y en complicidad con el anterior, Sócrates, porque,

de acuerdo con su presupuesto de que «la virtud puede enseñarse» (y aún debe, y por medio de una especial policía del lenguaje), se muestra radicalmente hostil a todo instinto y niega todo valor al «sentir justo» en beneficio del «saber lo que es justo», y su interminable exigencia de saber por qué lo es. Ambos son cara y cruz de una misma moneda, de esa moneda que somos, nos dirá Nietzsche, y ambos se dejan reducir a una feliz fórmula: en adelante, en la escena griega, no caben ya sino «máscaras de una sola expresión». El viejo carnaval trágico de los estilos y las diferencias, de las maneras múltiples de ser y de hablar, es suplantado por las máscaras de una sola expresión, tuteladas por las dicotomías bueno/malo, verdadero/falso. Su resultado será, para Nietzsche, la aparición de la conciencia, esa máscara de una sola expresión de los hombres iguales a sí mismos, disciplinados y normales. Y también de la doctrina que conviene a un pueblo que ya no piensa lo que siente sino que siente lo que piensa: el optimismo racionalista, positivista —punto de partida arcaico de la larga ruta del nihilismo.

Tal vez, nuestro interés contemporáneo tanto por Nietzsche como por la pertinencia filosófica de problemáticas como las que abren términos del rango «ficción», «falso», «simulacro», «narratividad» o «saber narrativo», etc., tenga que ver con la conciencia actual de resaca histórica, que nos devuelve de la cresta de la ola del optimismo racionalista y positivista a la arena yerma del nihilismo. Tal vez por ello interrogamos a Nietzsche y nos interesan aquéllos que han aprendido interrogándole —tal vez por ello nos preocupan términos como los anteriores. Porque quizás empezamos a sospechar que nuestra vida como humanos y nuestro tiempo histórico no ofrecen elementos de inteligibilidad aceptables, desde los cuales la vida pueda ser puesta como digna de ser vivida y no sólo conocida, si la prepotencia disciplinaria de dicotomías como verdadero/falso sigue atenazándonos. Si debemos reducirnos a contarnos eso que nos pasa y somos como una sucesión de hechos positivos, en concordancia con la verdad de lo que son las cosas. Así, se nos dice, somos sólo una cosa más entre las cosas, una verdad que funciona o no, pero que no tiene sentido ni valor más que en esta medida. No es extraño, entonces, nos decimos a menudo, que el genocidio y la locura sean los límites terribles que, a un lado y a otro, no dejan de rondarnos. No es extraño que la

única moral que se nos permite proponernos sea ser normales: cumplir disciplinadamente con esa verdad que somos, aunque sea una verdad que no poseemos sino por cuenta ajena. Y sin embargo, y más allá de los hechos positivos y de la verdad de lo que son las cosas, queda el problema, irreductible desde el punto de vista positivo, del sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan —que no son ni se dejan reducir a meros hechos, pero que constituyen el secreto de lo que somos: un pasar.

En realidad, no se trata exactamente de reivindicar el prestigio de los viejos relatos dadores de sentido frente a las modernas positividades, no se trata de lamentar el fin de lo narrativo a manos de lo positivo —no es que con la aparición de las aduanas que impone la dicotomía verdadero/falso haya desaparecido, criminalizada, toda ilusión. No es ése el objeto de la testaruda irritación que reconocemos bajo el nombre de Nietzsche. Cuando muere la tragedia, cuando se entroniza el optimismo positivista no desaparece la ilusión denunciada ahora como falsedad: desaparecen las ilusiones a manos de la ilusión única, uniforme —la máscara de una sola expresión. Pero sigue siendo una máscara, y no el fondo ahora revelado de eso que debería dar razón de lo humano y del terrible enigma de su pasar por la tierra —al igual como la ilusión positiva, aunque única, sigue siendo sólo una ilusión, por más que sea una ilusión por la Nada.

Durante tiempo fue canónico considerar a Marx, Nietzsche y Freud como los fundadores de la modernidad, porque abrieron un nuevo continente de saber operando una reducción positiva sobre las viejas Ideas, ámbitos de sentido del antiguo saber narrativo, desde el que se determinaba el sentido y el valor del pasar de las cosas que (nos) pasan. Y diríamos entonces que, ante las Ideas que ya Kant declaró indecidibles desde la óptica de una experiencia posible diseñada según el modelo newtoniano (las Ideas de Mundo, Alma y Dios), los tres cumplieron análogas operaciones específicas. Marx afirmó que «Mundo» es una Idea cuya verdad debe buscarse en el funcionamiento positivo del trabajo. Freud afirmó que «Alma» es una Idea cuya verdad debe buscarse en el funcionamiento efectivo de la vida. Y Nietzsche afirmó que creemos aún en «Dios» porque creemos en la Gramática. Así, y como en el último capítulo de Las palabras y las cosas Foucault muestra, trabajo, vida y lenguaje van

a sustituir, para nosotros, a las antiguas instancias trascendentales, ocupando sin embargo una posición ambigua: el ser, a la vez, objetos positivos cuyo funcionamiento puede ser, en principio, establecido en su verdad, pero también condición de posibilidad del sentido y el valor de todo análisis que pretenda esa misma verdad. Tal vez por ello, ni Marx ni Freud, pudieron efectuar su reducción de las antiguas Ideas (narrativas) a verdades (positivas) sin, a su vez y de algún modo, renarrativizarlas —sin proponer, de nuevo y solapadamente, un Mundo del trabajo, un Alma del deseo, hogar de sentido y valor. El caso de Nietzsche es sin duda diferente —y esta diferencia quizás explique por qué hay doctrinas comunistas y doctrinas psicoanalistas, y sin embargo no puede haber doctrina nietzscheana, como el horror nazi mostró suficientemente. Porque es contra las monotonías de la ilusión única, contra los prestigios del valor de verdad (de la verdad del funcionamiento de los hechos) como valor único o fuente de todo sentido y todo valor, contra lo que la intrincación nietzscheana entre inventar y descubrir arremete desde esa su lejana proximidad. Ése es propiamente su desafío: allí donde se juega el vértice de su lucidez, y tal vez también los abismos de su locura.

4

Conviene sin embargo no olvidar que, a despecho de su deserción profesional o gremial, Nietzsche continuará siendo toda su vida un filólogo —y no sólo en el sentido de que su asunto sea ante todo el lenguaje. También en el sentido que tan aceradamente ha sabido radicalizar en su tarea genealógica: aquella que rastreando el nacimiento, la emergencia histórica de un objeto, una práctica o una institución, nos devuelve, a la vez, la compleja sinrazón de su presunto origen dador de sentido, y además algo así como un asombro (padre del pensar, según dicen que es sabido desde siempre) ante la presunta obviedad de las razones que en nuestro presente la sostienen. La mirada de Nietzsche al pasado nos invita a hacer la historiade nuestras «verdades», no a descubrir la Verdad de la Historia. Que todo podría haber sido de otra manera —ésa parece

ser la consigna de quien quiere hacer de la creación una crítica y del descubrimiento una invención: el camino para quien entrevé la posibilidad de inventar nuevas posibilidades de existencia, precisamente denunciando que nuestros modos actuales no son el descubrimiento final anhelado de la siempre soñada patria humana, sino el resultado de un complejo mecanismo de invención, cuyos engranajes aún están por acabar de descubrir. Porque ése es el envite en el que se juega la posibilidad de seguir inventando lo que somos —lo que equivale a decir, asignar un sentido y un valor al pasar de lo que (nos) pasa, que sea más noble, más elevado: que ponga la vida como más valiosa, más digna de ser vivida; aunque para ello haya que forzar al pensamiento para que rompa con toda la comodidad de lo que se piensa solo, por sí mismo, lo que va de suyo...

En cierto sentido, parece evidente que estamos irremediablemente lejos de quienes pensaban inventar y descubrir de un solo trago, de una vez —sin la presión disciplinante que el tabú de lo falso les ha impuesto hoy, escindiéndolos. Y sin embargo, debemos estar más cerca de lo que creemos si interrogamos de nuevo a Nietzsche, si denunciamos nuestro tiempo como el de la simulación, en el que no sólo «naturaleza» y «cultura» han perdido sus perfiles radicalmente divergentes, sino que también se entremezclan, en un baile de simulacros, naturaleza y artificio; ello debe ser señal de que, aun sin saberlo, aun cuando nos obcequemos en las viejas dicotomías, ya no vivimos en ellas. Que, tal vez, cuando vivimos, cuando sentimos la vida como valiosa, inmediatamente y por sí misma, no estamos bajo su férula —que, tal vez, son ellas las que no nos dejan vivir.

La tragedia, según Nietzsche, muere cuando muere el espíritu de la música —cuando deja de ser expresión sublimada del fondo mismo de las cosas, ese qualcos'altro ajeno a todas las medidas de lo humano que Nietzsche nombra a menudo Dioniso. Y lo que muere con la Tragedia Arcaica es todo un modo de crear cultura —que no es, en definitiva, sino un modo de transmitirla: de transmitir la doctrina última del sentido y el valor del pasar de las cosas que (nos) pasan. Lo que equivale a decir: toda una modalidad de vincular al pueblo en la comunión del sentimiento justo; dotarlo de un diapasón. Del milagro de esta comunión, se nos dice, nació la polis griega y su elevado modelo de espiritualidad.

Importa poco aquí que las cosas ocurrieran históricamente de este modo —importa poco la corrección filológica de las tesis nietzscheanas acerca de la Tragedia. Su intención, tal como los otros textos de la misma época evidencian, hay que buscarla en una dirección distinta: no es otra sino la criminalización de la cultura de sus contemporáneos. Contraponiéndola con un modelo ideal de cultura sito en la Grecia Arcaica [30] , Nietzsche denuncia como decadente la forma de entender la cultura inaugurada por la Ilustración: nihilismo será el nombre con el que Nietzsche descalifica como clausura la presunta apertura ilustrada que, establecida como «dialéctica positiva de la Ilustración» por Hegel, funda nuestra modernidad. Y señala su origen mítico en el optimismo racionalista socrático, compañero de viaje de Eurípides y corresponsable del olvido interesado del espíritu de la música, ese qualcos'altro siempre ajeno a todas las razones y verdades del sentido común propio a la medida humana.

Escribe G. Colli: «En sentido técnico, El nacimiento de la tragedia es la obra más "mística" de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que es necesario alcanzar o sobrepasar para poder entrar en el mundo visionario de la obra. Iniciación literaria, entiéndase, donde el ritual del misterio es sustituido por la palabra impresa. De este modo, El nacimiento de la tragedia es también la obra más difícil de Nietzsche, porque por otra parte el mistagogo adopta el lenguaje de la razón y con él ingresa en el mundo que se dispone a explicar cumplida e intensamente. [...]. Más aún, los grados del misterio que preceden a El nacimiento de la tragedia y condicionan su comprensión no pertenecen a una línea continua y ascendente sino que son extraídos, por así decirlo, de esferas antitéticas, para después confluir y exaltarse en una nueva visión, en la epopteia que es comunicada en la obra» [31] . Al describir el nacimiento y la economía espiritual interna de la Tragedia Arcaica en tanto que embrión y fundamento de la cultura de la polis, Nietzsche no hace en cierto modo sino poner en obra esos mismos mecanismos descritos, con la esperanza de provocar una visión, una epopteia que muestre los rasgos mayores que caracterizan a una auténtica cultura: ser una unidad profunda de estilo artístico de todas las manifestaciones vitales de un pueblo —una armonía (una unidad estilística) entre el vivir, el pensar, el querer y el aparentar. Desde la visión de ese

qualcos'altro que Nietzsche nombra Dioniso, lo que aparece entonces es la irrisión completa de la «nueva fe» moderna —la que vocea el filisteo David Strauss (Primera Intempestiva), la que encarna como ejemplo Eduard von Hartman (Segunda), la que enarbolan como estandarte quienes juzgan despectivamente empresas como las de Schopenhauer o Wagner (Tercera y Cuarta). Es decir: el abismo de banal vacuidad al que una racionalidad entendida en términos de proceso de desmitificación continuado nos condena. Será ésta entonces una cultura tensada por dos únicos agentes igualmente disciplinarios: la economía capitalista de Mercado y el aparato estatal burocrático —dictamen que M. Weber ratificará unas décadas más tarde.

5

Los síntomas de esta nuestra barbarie moderna, surgida de la negación de todo qualcos'altro a la propia racionalidad desmitificadora, serán señalados por Nietzsche en cinco puntos, fáciles de reconocer en el presente [32] :

1.La retirada de la religión [hoy diríamos: «cutura alfabética»]

2.El enfrentamiento entre naciones.

3.La práctica de las ciencias según un laissez-faire que disuelve todo lo sólido.

4.El régimen capitalista imponiendo las leyes del egoísmo de los que se enriquecen.

5.La dimisión del compromiso con la sabiduría en beneficio de un régimen de castas eruditas [hoy diríamos: «castas de expertos»].

Así las cosas, la cultura propia de esta barbarie, tal como es

transmitida por los establecimientos educacionales y los medios de comunicación de la época, resultaba disciplinada por dos exigencias capitales que tensan y saturan todo su espacio posible:

1.Generalización de la cultura: postulado según el cual la cultura debe ser ampliada todo lo posible hasta el límite de una cultura general o popular —es decir: nivelada en su rasero más bajo, y cuyo agente es el periodista.

2.Especialización de la cultura: postulado según el cual el auténtico agente privilegiado de la cultura es el especialista —generando así una casta endogámica de eruditos [expertos] que, en todo caso, no sirven sino a fines empresariales o estatales, como agentes suyos.

Lo que a menudo Nietzsche denomina «platonismo» tiene mucho que ver con la aparición de una figura de filósofo (y su consiguiente actualización en un modelo de filosofía: la filosofía de los periodistas, la filosofía de los profesores) comprometido con los ejes de disciplinización que tensan la cultura moderna y sus espurios modos de transmisión —mero agente de la racionalización desmitificadora y adalid de una barbarie que, aunque disfrazada de «nueva fe» en el progreso de la humanidad, no actúa sino en favor de la perpetuación de lo Mismo. Así, lo que para Nietzsche queda criminalizado como «platonismo» querrá decir, por lo menos:

1.Posición de la cultura al servicio de los fines del Estado.

2.Emergencia del optimismo positivo o racionalista, y de su correlato: el pensar moralizado —y del precipitado antropológico de ambos: la conciencia, la «máscara de una sola expresión».

3.Dimisión del filosofar (del pensar, si se prefiere) en beneficio del argumentar —muerte de la filosofía a manos de la retórica.

Y podemos reconocer bajo el primer rasgo de lo que aquí se denomina «platonismo» la traducción perversa de una antigua pesadilla platónica que, en aquella época, el hegelianismo está tratando de llevar a su realización cumplida: la figura del filósofo-rey [33] . Porque lo que el lema «posición de la cultura al servicio de los fines del Estado» quiere denunciar es lo siguiente:

1.La idea del Estado como culminación de toda vida social —el Estado considerado, al modo hegeliano, como «organismo ético cabal».

2.La idea de que el Estado debe ser asumido como mistagogo (esto es, y estrictamente, «instancia sagrada de iniciación en los Misterios») de toda la cultura.

3.La idea de que la cultura, en tanto que marco y sustento de toda vida espiritual, puede transmitirse del modo laico, masivo y abstracto como lo hace el Estado, mediante la Instrucción General Obligatoria y la escolarización forzosa —ideal encarnado entonces por la Prusia de la época [34] .

Así, lo que en buena medida Nietzsche quiere criminalizar con su denuncia del «platonismo» y la posición de la muerte de la Tragedia Arcaica como principio de la decadencia de la cultura occidental, es la formación de un modelo de cultura que no puede sostenerse como tal sino en tanto que orden disciplinario.

6

Sin embargo, hay algo como una indecisión en el antiplatonismo de Nietzsche — y una indecisión que conviene tener en cuenta especialmente porque se deriva de lo dicho anteriormente respecto de la distancia que separa el gesto de pensar de su coagulación en

disciplinas doctrinales (con sus secuelas de epígonos, escuelas, pugnas entre dogmatismos y tendencias desviacionistas y un tedioso etcétera), y la crítica nietzscheana a las formas modernas de transmisión de la cultura (la escuela, los medios) que imponen estos sistemas de coagulación. Una indecisión que encontramos a menudo en los momentos más demoledores de la crítica nietzscheana a las filosofías anteriores y la tradición filosófica: y es que cuando Nietzsche pretende hacer tabla rasa y debelar tal o cual doctrina de un pensador o de una corriente histórica, entendemos fácilmente que lo que intenta es inventar la filosofía del futuro, pero, frecuentemente, no puede hacerlo sin invitarnos a descubrir [35] en el mismo pensador cuestionado los rasgos en acto de esa misma presunta filosofía del futuro. Que demasiado a menudo como para ser casual, las críticas de Nietzsche nos incitan a revalorizar aspectos o dimensiones del pensamiento de un autor que quedaban ocultos en su recepción escolar o en su versión doctrinal. Es como si en Nietzsche se confundiera la consigna «en adelante la filosofía será [...]» con el dictamen «lo que de auténtica filosofía ha habido en la historia de la filosofía siempre ha sido [...]». Escolarmente podríamos decir que hay en Nietzsche un extraordinario olfato y una gran sutileza para detectar el tejido del espíritu en obra, en el pensar de un filósofo — y en su actitud filosófica (presente en todo auténtico filósofo, incluidos aquellos que dice detestar más) unidos a un enorme respeto por ellos. Y frente a esto, el mayor de los desprecios por casi todas las doctrinas filosóficas [36] .

Por ello, es sin duda lícito hablar de su anti-socratismo, de su anti-platonismo o de su anti-hegelianismo, pero es distorsionador presentar este antagonismo como síntoma de su desprecio hacia Sócrates o Platón en cuanto pensadores [37] . La indecisión mayor de Nietzsche ante Platón podría decirse que es correlato de una indecisión presente en el propio Platón —de algo así como una suerte de distancia interior a su propio discurso, de la que no es ajeno; no ya y sólo el tesón autocrítico que cubre por entero su tercera etapa intelectual (Platón como el primer demoledor del «platonismo»), sino el mismo hecho de que Platón escribiera precisamente diálogos y no cualquier otra cosa: es decir, que sus enunciados explicitaran continuamente su alcance o ámbito de validez, siendo indisociables siempre de los distintos personajes como otros tantos lugares posibles de enunciación [38] . En este

sentido, podría decirse que, en la época de la oratoria, Platón cumple, mediante su elección de un género expresivo en el que dar cabida a la reflexión filosófica, con un compromiso análogo al que lleva a Nietzsche, en la época de la comprensión profesoral y periodística de la filosofía, a proclamar la necesidad de una filosofía del estilo, y tratar de llevarla a cumplimiento. Podríamos enunciar esa distancia interior al propio discurso platónico diciendo que uno es el Platón que, por ejemplo, en La República define la figura del filósofo y su función en el seno de una comunidad ideal: filósofo-rey, el legislador que se arroga la Primera Función, la sacerdotal, en la vieja ideología tripartita indoeuropea [39] . Según ella, el papel de la filosofía sería ante todo disciplinario: establecer el orden de las cosas según su verdad y la justicia de las acciones. Es el Platón cuyos dictados pueden compendiarse fácilmente en un cuerpo doctrinal que reconoceremos como «platonismo». Pero otro es el Platón que en la Carta VII escribe a los amigos de Dion, quienes, tras el fallecimiento de éste, solicitan del filósofo el consejo que desde su filosofía pueda brindarles. Entonces, este mismo Platón que ha acudido repetidamente a Siracusa con amplias esperanzas de propiciar una reforma social tutelada por tesis presumiblemente cercanas a las expuestas en La República, no duda sin embargo en afirmar: «Para mí, por lo menos, no existe ni existirá con seguridad nunca ninguna obra sobre temas semejantes. Porque no hay medio de encerrarlos en una fórmula (ῥητὸν γὰρ οὐδα μῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα), como se hace en las otras ciencias, sino que cuando se han frecuentado estos problemas durante largo tiempo, cuando se ha vivido con ellos, entonces la verdad brota en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον), como brota la luz de la chispa, y a continuación se alimenta (crece: τρέφει) por sí misma» [40] . Y más adelante añade: «Si hubiera creído que podían escribirse o expresarse para el pueblo de un modo suficiente, ¿podría haber hecho algo más bello en mi vida que manifestar una doctrina tan saludable para los hombres y exponer a plena luz la verdadera naturaleza de las cosas? Por ello, no pienso que argumentar sobre estas cosas, como se dice, sea un bien para los hombres, salvo para una élite (ὀλίγοι) a la que le bastan algunas indicaciones para descubrir la verdad por sí mismos. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas» (341e).

Afirmaciones como éstas, abundantes en la Carta VII (y que fueron motor principal de las objeciones que se levantaron antaño contra su autenticidad), unidas a la denuncia de los peligros de la escritura en tanto que remedio (φαρμακός, medicina, pero también veneno) [41] de la memoria, nos permiten una aproximación notable de las posiciones de Platón y Nietzsche, en lo que se refiere al estatuto del pensar, sus relaciones posibles con la escritura y su papel en la preservación/transmisión de la cultura. Como si al denunciar los males de la apertura ilustrada (la generalización y especialización de la cultura), Nietzsche no hiciera en algún modo sino recoger la denuncia de Platón —señalar aquello mismo cuyo olvido Platón presentía que desvirtuaría profundamente el potencial emancipador del pensar, y por ende el estatuto mismo de lo que se llama filosofía: lo que Platón aprendió del ejercicio en acto del diálogo socrático, ese preguntar interminable que busca fundarse. Como si Nietzsche viera en los modernos sistemas de transmisión de la cultura mediante exangües esquematismos, un peligro análogo al que Platón vio en la pretensión de fijar el pensamiento mediante la escritura: que despojan al pensar de lo único que le permite vivir como tal pensar y le otorga su potencial emancipador: su carácter de acontecimiento, su singularidad —que se despotencia al ser integrado en una estructura o subsumido en algún ámbito de generalidad. Se dirá que sin esta integración o esta subsunción el pensar se convierte en un gesto a la vez evanescente y elitista —y éste es evidentemente el riesgo, pero sin correr este riesgo lo que se comunica o transmite nada tiene que ver con el pensar y sus potencialidades emancipadoras para quebrar los cercados de lo Mismo, tan bovinamente asumidos. Sin correr este riesgo, las lecciones de los pensadores no abren sino a las diversas formas de noviciado doctrinal o, más frecuentemente, a la erudición a la violeta y el escepticismo académico.

Giorgio Colli, en La natura ama nascondersi escribe estas atinadas palabras: «Hermoso, sin reservas es el amor a la verdad. Lleva lejos y es difícil llegar al final del camino. Más difícil, sin embargo, es el camino de vuelta, cuando se quiere decir la verdad. Querer mostrar la verdad desnuda es menos hermoso, pues perturba como una pasión. Casi todos los buscadores de la verdad han sufrido esta enfermedad desde tiempos inmemoriales» [42] . Es posible que el peregrinaje del pensar en pos de la verdad sea un viaje interminable

—y es seguro que, más allá de algunas cauciones locales, no hay método o camino preestablecido para él. Pero el eros platónico o el jenseit nietzscheano dibujan una trayectoria nítida: el primer paso (la iniciación) en la búsqueda de la verdad estriba en (comenzar a) dejar de mentir, de mentirse a sí mismo, en erradicar toda mentira —ésta y no otra es la dirección que indica la αλήθεια : el camino de quien no quiere tener nada que ocultar. Nietzsche aprendió esta lección en su etapa de filólogo, en lo que se denomina la «probidad» filológica. Y lo que oculta la verdad son todos los se dice que constituyen nuestra ideología, nuestra doxa o nuestra opinión pública —y con un gesto de filólogo, el genealogista debe mostrar entonces sobre qué fondo olvidado de sinrazones se apoyan históricamente las verdades presentes de nuestro sentido común. En ello reside precisamente el sentido negativo de la αλήθεια : en ser un procedimiento de desmentido por el que se remonta un olvido fundacional. Pero este sentido negativo de αλήθεια (que es negación de λανθάνω : tanto «olvidar» como «ocultar») se empareja estrechamente con otro. Si lo que nos vela la verdad es el olvido de la sinrazón histórica de nuestras verdades, ¿qué es lo que se oculta, aquí y ahora, tras la superficie solícitamente explícita de todas las presuntas razones de nuestra ideología, nuestra doxa o nuestra opinión pública?, ¿adónde nos conduce el desocultamiento propio a la ruta de la αλήθεια en su remonte de error en error, a través de todas las capas de ese malentendido que llamamos Ser? Nos conduce ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας , dirá Platón, más allá de las esencias, al fondo del Ser: al contacto metafísico con la inmediatez de lo que hay y somos —experiencia de una verdad que no se deja nombrar, en tanto que Afuera de todo lenguaje, sino como qualcos'altro , pero que no por silenciosa es por ello menos terminante.

7

Es muy posible que esto que persigue la verdad así entendida, implique un viaje interminable —pero, ello no conlleva que en su recorrido no existan umbrales, cruzados algunos de los cuales tiene

lugar una mutación en los dominios de la experiencia: la transposición de un umbral de conciencia a otro. Y la dificultad mayor surge cuando se pretende cartografiar este recorrido, cuando se pretende dar cuenta de lo adquirido (¿cómo explicar?, ¿cómo hacer comprender aquello a lo que uno ha sido iniciado?): cuando se pretende, en definitiva, decir la verdad. Es el camino de regreso que Platón atribuye a la filia: el camino de quien, ya iniciado, regresa habiendo visto y debe contar lo que ha visto. En este camino de regreso, expositivo o vía de la filia, no puede negarse que tanto Platón como Nietzsche faltaron a su probidad: las «mentiras nobles» (γενναῖος ψεῦδος) o el uso del mito como relato fundacional en Platón [43] ; y ficciones proféticas tan arriesgadas como las del superhombre en Nietzsche, pensamos que dan fe de ello. Y tal vez haya que buscar de este lado las razones que posibilitan el surgimiento de sus -ismos respectivos, mucho más siniestro el correspondiente a Nietzsche, sin embargo. Pero ello no impide que vieran con lucidez las dificultades propias a este decir la verdad, si es que el decir debe mantener viva la potencia incandescente del pensar y debe hacer brotar la verdad en el alma «como brota luz de la chispa y a continuación se alimenta por sí misma». Ello no impide que en sus escritos nos dieran ejemplo de una tensión por mantener vivo el pensar como forma de indisciplinada y contra todas las solicitudes planas de lo Mismo, buscando no comunicar meramente lo pensado sino trasmitir sus condiciones de emergencia, para que se reproduzca el pensar como efecto en el interlocutor, y asumiendo cara a cara los riesgos que este gesto implica: pugnando por domeñar su evanescencia, encarando su elitismo. En su intento por mantener viva esa tensión entre la evanescencia (del pensar) y la coagulación (de lo pensado), ambos optaron por una solución análoga: los meandros lingüísticos que forman una suerte de viaje iniciático cuyo objeto es, ante todo, dar que pensar —acerca de tal problema y según una dirección y alcances precisamente determinados. La tan cacareada dificultad, desde el punto de vista positivo, de discursos como los de Nietzsche o Platón, no reside así en la alusividad o la metaforicidad de sus textos —mal que les pese a las conciencias disciplinadas—, sino en la utilización de alguna suerte de estilo libre indirecto: en la multiplicación de los planos de enunciación que abren una dimensión poliédrica en el objeto de interrogación, e impiden que pueda ser reducido a formulaciones banales del tipo A es B («al pan,

pan, y al vino, vino»); que obstaculizan incluso el tranquilizador «Platón opinaba que...», «Nietzsche afirmaba que...», tan útil para los compendios de la filosofía de los profesores. ¿Es legítimo decir que Nietzsche afirmaba, por ejemplo, algo tan brutalmente simple como que conviene tratar a las mujeres a bastonazos («¿Vas adonde hay mujeres? ¡No olvides el látigo!»), y olvidar que dicho enunciado ocurre en el epígrafe del Zaratustra titulado «De la anciana y la joven», y que quien lo enuncia es precisamente una anciana –subrayo– que le ofrece dicho aserto a Zaratustra como un regalo: «Y en agradecimiento toma una pequeña verdad, porque soy bastante vieja para decírtela. Envuélvela bien y tápale la boca, porque si no esta pequeña verdad gritará...»? Es tan evidente que es ilegítimo, como que ese pathos de la distancia que el estilo indirecto mantiene en filosofía no es apto para lectores perezosos ni para lecturas disciplinadas.

La cuestión del elitismo es, cuanto menos hoy para nosotros, más delicada y, sobre todo, su tratamiento es mucho más enojoso. ¿Quiere con ello decirse simplemente que pensar no está al alcance de todo el mundo?, ¿qué la filosofía debe reservarse tan sólo para unos pocos —se trata de desandar la apertura de las Luces y reinstaurar viejos privilegios? Evidentemente, es éste un problema complejo que no puede ser resuelto aquí, pero sí es posible aportar algún esclarecimiento entre tanta mistificación. Lo que de fundamental hay en esta toma de posición pienso que tiene que ver con la negativa a conceder que el pensar esté al alcance de las masas en tanto que masas —como le gustaba decir a Ortega. Porque lo propio de la masa (de eso que tendencialmente hay de masa en todos nosotros) es precisamente la ideología, la doxa o la opinión pública. Es posible que la filosofía sea educadora, es muy posible, pero, entendida como vehículo del pensar, no puede ser fuente de educación «general», masiva —para ello debe olvidarse del asunto del pensar y convertirse en ideología, aunque sólo fuera porque el movimiento propio del pensar es siempre individualizador, singularizador, diferencial. Con la cuestión del elitismo lo que se niega es el estatuto masivo, general, del interlocutor del discurso filosófico —lo que se impugna es el modelo ideológico de la filosofía como discurso doctrinario y adoctrinador. El interlocutor del discurso filosófico que pretende ser vehículo de ese gesto de indisciplina que llamamos pensar nunca puede ser otro sino el

individuo, y el individuo soberano, el individuo en lo que tiene de soberano, de respeto por su propia soberanía y de aspiración a acrecentar y afinar esa soberanía: en definitiva, de voluntad de (llegar a ser) uno mismo, de cumplir con lo que uno se debe a sí mismo. Tal como ha sido entendido hasta aquí, aquello a lo que nos invita el pensar es al ejercicio de esta soberanía —es ante todo invitación al ejercicio de una vida filosófica cuyo precipitado no puede ser sino ese uno mismo en proceso. De los perfiles concretos que debe adoptar ese uno mismo es obvio que poco puede decirse en general —aunque sí de sus vacilaciones, de sus usuras, de todas las acechanzas que amenazan con reintroducir lo Mismo en uno, lo reiterativo, lo normal, lo intercambiable: todo lo que bloquea la posibilidad del gesto de pensar y el desarrollo de una vida filosófica. De ahí que no haya otro interlocutor posible para la filosofía sino el individuo: porque es el individuo quien entra y según un modo específico, en contacto metafísico con la inmediatez de lo que hay y él mismo es —porque cada individuo tiene sus propias experiencias específicas de eso que es el Afuera, de ese qualcos'altro que es lo que da que pensar. La filosofía puede ser de ayuda para esclarecer tramos de este viaje del individuo en pos de su soberanía, debe iluminar en lo posible esa vía erótica en pos de la αλήθεια, pero nunca podrá sustituir el viaje mismo —por ello, la «vía de la filia» no puede convertirse, presentándose como un precipitado doctrinal, en una suplantación de lo que está por pensar, a manos de lo que ya ha sido pensado. De ahí, la irrisión de las experiencias por cuenta ajena, las determinaciones conceptuales de referencial impreciso pero aprendidas de memoria, las disposiciones teóricas de buen verbo pero ciegas —de ahí, toda la irrisión de tanto doctrinarismo filosófico que pretende hacer pasar por filosofía discursos puede que perfectos pero, como las mónadas, sin ventanas. Que la filosofía debe ser vehículo para el pensar y no su mausoleo. Probablemente, todo auténtico pensador ha formulado alguna vez su tarea de un modo acorde con la feliz y sabida caracterización de Wittgenstein: «Mis proposiciones son esclarecedoras cuando quien me entiende las reconoce, al final, como desprovistas de sentido, cuando, gracias a ellas, subiendo por ellas, ha trepado más arriba de ellas. (Por decirlo así, ha de tirar la escalera después de haber subido por ella). Ha de superar estas proposiciones, entonces verá el mundo correctamente» (Tractatus, 6.54).

Sin embargo, no debe entenderse de todo lo dicho que tras la filosofía hay siempre un elogio, explicito o implícito, de alguna suerte de «individualismo», sino la simple constatación, más allá de la brumosa estolidez de los -ismos, de que nadie puede pensar sino por uno mismo y que siempre es el individuo el que piensa, cuando ocurre eso llamado pensar. Como tampoco debe entenderse que la filosofía, con su invitación a realizar una vida filosófica, lo que pretende es perpetuar endogámicamente el gremio de los filósofos: cada cual asignará el valor que le corresponda a ese modo digno de encarar el pasar de lo que (nos) pasa que llamamos vida filosófica, según quiera, pueda o sepa —junto, sobre o bajo esas otras vidas que nos habitan y somos: práctica, política, estética, afectiva, erótica, onírica... Fue Engels quien dijo que no podemos evitar pensar o hacer filosofía, que la opción es hacerla bien o no —y hasta aquí, tenía razón. Respecto al lugar jerárquico que debe ocupar esa vida filosófica en relación con las demás, es asunto complejo y de cada cual, que no es sino la propia soberanía lo que ahí está en juego —y la decisión no depende sólo ni siempre de cuestiones que tengan que ver con el pensar.

8

Un aspecto de las críticas de Nietzsche al optimismo socrático (y permítasenos insistir: independientemente de que sus tesis sean históricamente correctas o no —a menudo, Sócrates no es sino el nombre que da figura a un problema complejo), en cuanto liquidador de la arcaica sabiduría griega y ancestro mítico de nuestros positivismos racionalistas contemporáneos, es singularmente relevante para el punto de vista mantenido aquí. Está claro que, para Nietzsche, Sócrates disuelve el antiguo ideal de sabiduría al que el filósofo, precisamente en tanto que φιλό-σοφος, se veía abocado, por lo que en adelante la tarea del filósofo perderá buena parte de su grandeza y el pensar una de sus dimensiones fundamentales: aquella que le abría en dirección a esa sabiduría. En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche enuncia con toda limpieza esta tarea de disolución: denuncia en el socratismo un doble

presupuesto que es justamente el centro de esta operación, y justifica así la mítica raíz socrática de nuestra modernidad. Se trata de la idea de que:

1.El fondo del Ser puede ser conocido,

2.y que este conocimiento nos permitirá corregirlo.

Éste sería el presupuesto optimista que quiebra la cultura trágica y su vocación de sabiduría, y conduce directamente al nihilismo contemporáneo —todo un trastrocamiento del modelo de sabiduría, el estatuto del pensar y la función y ámbito de ejercicio de la filosofía. Podríamos decir incluso que la verdad misma va a cambiar de perfiles: en adelante, ya no estará del lado de la αλήθεια sino de la adequatio; ya no se tratará de la ruta del desocultamiento y el contacto con la inmediatez de ese qualcos'altro, que en tanto que fondo último del Ser es lo que, constituyéndonos, nos excede, sino al contrario, se tratará del establecimiento de una red categorial (de κατηγορία, acusación, por oposición a ἀπολογία, defensa) que pretende saturar todo lo real mediante enunciados adecuados a todos los estados de cosas. Y eso será el mundo, y nosotros mismos en el mundo: estados de cosas —y ésta será la nueva vía del saber a la que el filósofo aspira: determinar la verdad de lo que son las cosas.

Volvamos por pasiva un momento ambos enunciados y prestemos atención a lo que en realidad estos dos presupuestos proponen, más allá de la obvia simpatía que hoy levantan en nosotros —cuando menos frente a los fatalismos de todo tipo que parece anunciarnos su negación. El presupuesto de que todo puede ser conocido equivale a decir que no existe sino lo que puede ser conocido. Y luego, el presupuesto de que este conocimiento puede corregir ese todo equivale a decir que no es auténtico conocimiento sino aquel que permite modificar el objeto que conoce. Hasta allí donde puede llegar nuestra capacidad de corregir lo real llega nuestro conocimiento, y hasta allí donde llega nuestro conocimiento (así entendido), llega lo real mismo: nada más existe, sino a lo sumo, lo

que «todavía no» conocemos, o lo que no conocemos suficientemente. Es decir, lo que todavía no podemos gestionar o corregir convenientemente —aunque, y siguiendo la dirección en que caminamos, se nos promete en el futuro un cada día mejor acercamiento a ese «todavía no». La idea del progreso, aunque sostenidamente diferida, mantiene viva la creencia en la posibilidad de saturar, mediante un modelo positivo de conocimiento, el mismo fondo último del Ser. Es decir, la idea de que podemos llegar hasta el final de la verdad; que ésa, en la que podemos soñar con llegar hasta el final, es toda y sola la verdad que cuenta —y que podremos decirla tal cual: A es B. En esta decisión anida la semilla negra de todos los nihilismos.

Ante las solicitudes de este optimismo, cabría preguntarnos cuánto no sufrimos de nuestra voluntad de corregir el Ser —qué abdicación de nuestra soberanía, qué sistema disciplinario de servidumbres no nos imponen todas las prácticas e instituciones dedicadas a gestionar los estados de cosas y a nosotros mismos como un estado de cosas más entre las cosas. Un orden de acontecimientos establecido como el todo de lo real y corregido anticipadamente (para ponernos a salvo, dicen, de la manifestación del Ser en estado «salvaje», todo él catástrofes y hecatombes), ¿qué es sino la Caverna platónica? Esta es la extrema irrisión del optimismo socrático, ilustrado: ¿qué puede ante ese qualcos'altro que se expresa, por ejemplo, en algo tan elemental como las verdades de Buda: el dolor, la vejez y la muerte? Puede tratar de corregirlas en lo que tienen de estados de cosas, pero nada sabe, porque nada puede, acerca del sentido y el valor de estas realidades en tanto que cosas que (nos) pasan. ¿Cabe enorgullecerse entonces de nuestros modos de gestionar o «corregir» esos estados de cosas, y entonar alegres y confiados la cantinela del progreso, o acaso no añaden dolor al dolor, y humillación, noche y servidumbres? Y si nada sabe ese saber de estas cosas que (nos) pasan, de estas cosas en cuyo pasar se juega la aventura entera de ser uno mismo, ¿qué puede importarnos lo que este saber sabe?

También éste es el envite que nos abre y ante el que nos enfrenta Nietzsche al poner el problema del estilo en filosofía —al reclamar la prioridad de la cuestión del sentido y el valor para el pensar, por encima de todas las verdades positivas del funcionamiento de los

hechos y la gestión de los estados de cosas, y a nosotros mismos como una cosa más entre las cosas. Y es un envite que no ha dejado de ser ahondado por aquéllos que han reclamado la primacía del filosofar sobre toda filosofía, de la actitud frente a la doctrina: del gesto y la indisciplina de pensar frente a cualquier policía argumentativa, según los ismos al uso. Para aquéllos, en definitiva, para quienes la pregunta no es tanto si es posible hoy la filosofía y cuál es la que puede dar cuenta adecuada de los estados de cosas de nuestro tiempo, cuanto si es posible hoy, y cómo y hasta dónde, ser filósofo: aficionado y amigo, amante y aprendiz de la sabiduría, esa forma griega de santidad.

9

Sin duda alguna, le corresponde a Foucault el mérito de haber puesto sostenidamente de relieve uno de los obstáculos mayores que la modernidad ha dispuesto para bloquear o trucar la dimensión emancipadora que anida en esa voluntad de ser uno mismo. A lo largo de toda su obra, ya sea en el domino del saber, en el del poder o en el de la subjetividad, de modo directo o lateral, una de las constantes que pueden establecerse en ella sin dificultad es la denuncia de la forma «hombre» (o sujeto, si se prefiere) en las múltiples dimensiones epistémicas, políticas o morales que puede llegar a adoptar —y en su generalidad de tal, o en alguno de los aspectos mayores que pretenden establecer el envite esencial de lo que se juega en eso llamado «ser hombre»: cordura, salud, normalidad, sexualidad, trabajo, etc. De modos bien diferentes, y la mayor parte de las veces a través de estudios históricos (arqueológicos o genealógicos), Foucault no ha dejado de insistir en el modo como la aparición de la forma «hombre», en la específica función tutelar que el Orden Burgués le confiere, antes que signo de la emergencia de un desplazamiento histórico emancipador, no es sino la evidencia de la puesta en obra de un nuevo y, ahora global, dispositivo disciplinario.

En un primer sentido, la preocupación del poder y el saber por el

hombre da lugar a un infernal circuito que se retroalimenta hasta el infinito y cuyo resultado no puede ser sino coactivo para los individuos concretos: y es que, evidentemente, en la medida en que se sabe en qué consiste ese objeto llamado hombre, es posible corregirlo (esto es, manipularlo) tanto en una dimensión masiva (gestión estadística de las poblaciones) como individualizadora (gestión selectiva de las diferencias singularizadoras). Pero, simétricamente, sólo en la medida en que el poder llega hasta los individuos en tanto que individuos se hace posible extraer un saber acerca de ellos. El ejemplo de la alianza entre el encierro manicomial y el surgimiento de la psiquiatría es paradigmático al respecto —aunque sólo sea uno entre tantos que se dan en la relación íntima entre instituciones totales (escuela, taller, prisión, hospital...) y ciencias humanas, cuyo entramado constituye el diagrama micropolítico del modo específico de poder que el Orden Burgués ejerce. Planteado de modo brutal, se deja resumir en un circuito del tipo: es porque los individuos de conducta «anómala» son objeto de encierro por lo que es posible establecer algún modo de saber, en un primer momento meramente taxonómico, respecto de ellos. Y luego, es gracias a este saber que es posible afinar e individualizar el tipo de encierro que corresponde a cada familia de conducta «anómala», caracterizada ahora ya como forma patológica o tipo de locura. Y viceversa, en un vaivén sin fin. En el límite, la forma encierro puede desaparecer por cara (económica y políticamente hablando) y ser sustituida por formas más sutiles (en el caso de las ciencias psi- que aquí nos ocupa: del centro asistencial de día al diván), en la medida en que el saber se haya armado lo suficiente como para permitir la autonomía física de su objeto sin disminuir por ello su eficacia política sobre él.

A este primer aspecto disciplinario que muestra la connivencia de saber y poder en la constitución de los perfiles de este objeto llamado hombre, cabe añadir otro que le es colateral y de importancia no menor. Y es que de la gestión del dispositivo saber-poder sobre la locura, por ejemplo, no surge tan sólo una red institucional de gestión de los individuos concretos reputados tales, y un saber de sus patologías, meramente insular en el seno de la sociedad, sino que, al contrario, ambos dibujan un amplio y cerrado cerco en cuyo interior aparece otra figura, susceptible de ser conocida y gestionada gracias a estas formas: el hombre normal.

Dicho de otro modo, mediante la captura que el saber y el poder llevan a cabo de los comportamientos «anómalos», como beneficio secundario y así como sin querer, aparece un saber acerca de eso que es el hombre normal y, en tanto que tal, éste queda ofrecido inerme a las manipulaciones del poder. En la medida en que se sabe en qué consiste un hombre normal, se pueden desplegar dispositivos de poder de todo tipo (desde la pedagogía a los mass media) para producirlo y reproducirlo como tal, de modo cada vez más afinado. Y si se sabe en qué consiste eso llamado «hombre normal» es precisamente porque se es capaz de producirlo y reproducirlo como tal. De nuevo, pues, un circuito saber-poder en el que cada una de las instancias se funda en la otra, retroalimentándose mutuamente —pero, un circuito que esta vez no afecta a los casos «anómalos» en una comunidad dada, sino a los modos que esta comunidad se da para producir y legitimar los elementos que la componen en tanto que tales. Este hombre resultante normal o anómalo (para el caso tanto da) en tanto que objeto de saber y de poder es lo que se denomina un sujeto —es decir, aquel individuo que está obligado a reconocerse y autentificarse como tal por recurso a esa verdad de su funcionamiento que establecen las instituciones micro-políticas con el aval del saber de las ciencias humanas. Y tanto da, en cierto sentido, que este sujeto sea normal o anómalo: la evidencia desoladora de que es tan imposible inventar una perversión sexual como una forma de locura debería mostrar suficientemente que el entramado poder-saber, en un doble movimiento (masivo e individualizador), establece siempre a la vez, y en ambos casos como parte de su economía disciplinaria, la norma (general) y los modos posibles (diferenciales) de vulnerar la norma —ejerciendo su solícita tutela sobre ambas, aunque ésta obviamente no sea del mismo tipo [44] . Tertia non datur . Evidentemente, podríamos decir que la «sociedad» nos reclama como forma de ser morales el ser normales, pero, en el límite, esto importa poco siempre y cuando continuemos, bajo pena de encierro (carcelario, psiquiátrico, hospitalario...) reconociéndonos y autentificándonos como hombres o como sujetos; porque basta este reconocimiento para neutralizar la indisciplina de ser uno mismo. Así, ser hombre (o ser sujeto) se nos revela como una propuesta que es obstáculo mayor que bloquea la opción de ser uno mismo, en la medida en que nos hurta la posibilidad de medirnos con lo que cuenta en el pasar de lo que (nos) pasa (esto es, determinar su sentido y su valor), puesto que lo

que cuenta está ya determinado, y de una vez por todas, por los dispositivos de gestión —es la verdad de lo que constituye eso llamado «ser hombre»: un específico régimen de funcionamiento biológico, discursivo, laboral...

Ante esto, podría argüirse, naturalmente, algo como: bien, y si no somos «hombres», ¿entonces qué somos —qué espacio de reconocimiento se abre ante nosotros? O dicho más noblemente, ¿debemos dimitir del escaso orgullo que aún puede quedarnos y que es el de pertenecer, más allá de la inmensa barbarie de nuestro género, al mismo fuste de algunos seres que hicieron profesión de fe de elevar y ennoblecer el apelativo «humano»? ¿Cómo darnos modelos o mojones de abalizamiento en ese programa autotransformador que es la aventura de ser uno mismo, si se nos niega el recurso a reconocernos como humanos? Sea, las cuestiones parecen ser de peso —si se quiere, digamos que somos hombres, pero entonces eso llamado ser hombre, si tiene que ver con el programa autotransformador que es la aventura de (llegar a) ser uno mismo, no es algo cuya verdad pueda ser desvelada finalmente por recurso a los discursos positivos que tratan de mostrar cómo funciona sino que, ante todo, es un argumento. Es decir, que si el apelativo «humano» remite a una idea o blasón por recurso al cual podemos elevar la dignidad de nuestra existencia concreta de individuos, y diversificar y enriquecer, apelando al ejemplo y la probada excelencia ajena, la tarea de ser uno mismo, entonces el término «hombre» no es susceptible de ser determinado positivamente en su verdad ni debe serlo, sino que es el envite de una multiplicidad, real y virtual, de argumentaciones en las que se trata de aquilatar cuestiones de sentido y de valor —en las que se trata de decidir qué es lo que cuenta, para uno mismo, en el hecho de ser humano, y qué es lo que cuenta, para los humanos, en la pretensión de cada uno por ser uno mismo. Y, como hemos visto, éstas del sentido y el valor son cuestiones que para nada tienen que ver con las verdades de los saberes positivos —ni siquiera, sobre todo ni siquiera, a título de disciplinas «auxiliares».

Que esto denominado «hombre», antes que susceptible de ser determinado positivamente en su verdad, es objeto de argumentación, puede ser afirmado en un doble sentido. Es argumento o envite de una serie de argumentaciones y objeto de

debate en la medida en que ninguna verdad positiva del funcionamiento del hecho «animal humano» puede ni debe generar modelos para la autotransformación de los individuos concretos, ni es susceptible de ninguna determinación de sentido ni de valor acerca de lo que cuenta para uno mismo —so pena de cerrar un orden de sonambulismo disciplinario de tipo absoluto, respecto del cual las contra-utopías de la familia de Un mundo feliz de Huxley serían todavía demasiado liricas. Así, deben denunciarse, desde este primer punto de vista, las estrategias de solapamiento derivadas de las instituciones micropolíticas y de las ciencias humanas (es decir, las estrategias de normalización) que, mediante la propuesta de una verdad del funcionamiento del hecho «animal humano», pretenden hipostasiar esta verdad como el todo de lo que cuenta y promover un modelo de lo humano (proveedor de sentido y de valores) como el único (o el óptimo, tanto da) posible: el que hay que cumplir.

Pero, es argumento también en un segundo sentido —en el sentido en que argumento remite a configuración narrativa, secuencialización de acontecimientos o trama de relato [45] . Y es que esto llamado «hombre», en lo que puede tener que ver con uno mismo, apunta ante todo a un modo de contarnos el pasar de lo que (nos) pasa: un modo de establecer qué es lo que cuenta y qué no, en este pasar, un modo de determinar su sentido y su valor, irreductible a la mera verdad de los hechos. Y en este diálogo de cada individuo consigo mismo, mediante el que se cuenta el sentido y el valor de su pasar, en este tuteo [46] , es como se alcanza la existencia moral, cuya posibilidad queda hecha trizas en el momento en que interfiere un tercer elemento, las verdades del funcionamiento del «estado civil», con las sabidas pretensiones hegemónicas que tienen los hechos —perdemos entonces toda posibilidad de existencia moral a manos de un transcurrir disciplinado en el que se esfuma cualquier vestigio de auténtica (esto es, concreta, soberana) libertad.

Así las cosas, y desde el punto de vista del único interlocutor del discurso filosófico, el individuo concreto, y de su tuteo tutelar consigo mismo (del que la filosofía misma no es sino precipitado, de ahí su valor esclarecedor), debería decirse que ninguna verdad positiva acerca de lo humano puede suplantar ni apropiarse del debate (¿qué sentido y qué valor tiene eso llamado ser «humano»?),

ni del relato (¿qué sentido y qué valor tiene el pasar de lo que (nos) pasa?) en cuanto ejercicios necesarios dela argumentación, en cuya tensión se juega nada menos que el envite de que el hombre sea él mismo (esto es, libre), y de que ese uno mismo siga siendo humano (esto es, fraterno). Y ésta pienso que es una enseñanza no menor que cabe extraer del modo como ciertas aperturas nietzscheanas son armadas y aplicadas a nuestro presente por el trabajo de Foucault.

Dicho esto, cabría añadir que Foucault ahonda y generaliza esa partición de cuño nietzscheano entre la problemática de la verdad de lo que son las cosas, propia de los saberes positivos, y la problemática del sentido y el valor del pasar de lo que (nos) pasa, propia de lo que hemos llamado saberes narrativos, de un modo singularmente limpio y eficaz. En su Lección sobre Kant y la Ilustración [47] , Foucault viene a proponer una doble apertura posible en el seno de la filosofía contemporánea. Una, denominada analítica de la verdad se daría precisamente como tarea esclarecer todos los protocolos que tienen que ver con la determinación de la verdad de lo que son las cosas —y disciplinas como la filosofía de la ciencia, la epistemología y buena parte de la filosofía analítica seguirían esta dirección. La otra, denominada ontología del presen te (o de la actualidad) se abriría, por el contrario, a la determinación del sentido y el valor de lo que pasa en nuestro presente: lo que cuenta de nuestro presente —y adoptaría por lo general el tono propio a las filosofías de la cultura. De rechazo, la confusión entre ambas dimensiones, la que apunta a los saberes positivos y la que se dirige a los saberes narrativos (y, entre ellos, a la historia, en un lugar señalado), queda así denunciada como la causa de los más graves malentendidos. La misma obra de Foucault ha sido objeto de ellos: por ejemplo, al entender su trabajo arqueológico como alguna suerte de historia epistemológica, cuando, en realidad, su tarea apuntaba a denunciar las condiciones de posibilidad históricas que han permitido que determinadas ideas o polaridades mayores (como la sexualidad o el par cordura/locura, por ejemplo) hayan acabado por hacerse cargo de decidir lo que para los hombres cuenta (lo que debe contar) en nuestro presente: esto es, establezcan su sentido y su valor. Es posible que esta confusión haya sido alimentada por el interés de Foucault en determinar el modo en que esta operación tiene lugar a partir de la irradiación y extrapolación de los saberes positivos (aunque con

estatuto epistemológico débil tirando a inexistente, como la psiquiatría de la época, por ejemplo), pero ello no impide que sea el suyo, ante todo, un trabajo histórico, mediante cuyo rodeo se pretende impugnar la validación mítica que, por recurso a su pretendida necesidad histórica, dichos saberes se arrogan en el presente. Así, ya en el final de La ar queología del saber (1970),por ejemplo, queda claramente establecido que la misma tarea arqueológica puede llevarse a cabo tomando otra dirección y a otro tipo de saberes como objeto, que allí se denominan discursos éticos, o también literarios. Lo que quiere decir, en definitiva, que la pregunta que centra las investigaciones de Foucault, de estricta filiación nietzscheana, no es nunca, ¿qué es esto? (cuya respuesta tendría que ver con la verdad de un objeto, por ejemplo, la locura —en la dirección, por tanto, de una filosofía entendida como analítica de la verdad), sino ¿qué pasa? (cuya respuesta es la problematización del sentido y el valor de lo que se dice de nuestro presente; por ejemplo: ¿qué sentido y qué valor tiene el que nuestro pasar de hombres esté tutelado hoy por una partición mayor como cordura/locura? —es decir: la filosofía entendida como ontología de nuestro presente).Es en este sentido que el nietzscheanismo cauto y armado de Foucault parece que debe entenderse, de un modo cada vez más decidido, como un ejercicio de problematización de lo presuntamente obvio, natural y razonable. Es decir, como una invitación a ese coraje de ser uno mismo, que no es posible sino mediante el ejercicio de ese otro modo que es siempre la lucidez: una «prueba modificadora de uno mismo» cuyo objetivo no puede ser sino arrancarnos un poco más al sonambulismo disciplinario, como sólo sabe y puede hacerlo la indisciplina del pensar —acontecimiento matinal siempre, como el despertar.

10

Podríamos decir que desde siempre, cuando menos desde Heráclito, la polaridad entre los despiertos y los dormidos ha servido para caracterizar tanto el estatuto del pensar como la tarea de la filosofía. Vivimos, se nos dice, sonámbulos en el seno de un orden

de apariencias del que es posible, del que es preciso despertar —y la acción de la lucidez, el chispazo del pensar no es sino el gesto del despertar a otro orden de experiencia de lo real, que no es posible caracterizar tal vez, pero desde el que puede denunciarse como falaz o sonámbulo el orden en el que estábamos inmersos hasta entonces. Nietzsche, en su período de juventud, acostumbra a repetir la apreciación de Schopenhauer, según la cual, en la tendencia del hombre a reconocer el mundo cotidiano como juego de apariencias o velo de Māyā, reside el rasgo mayor que señala su disposición filosófica, su apertura al pensar: en sospechar del carácter y estatuto del orden diurno y suponer la existencia de un orden más profundo aunque velado. En presentir, si se prefiere, la existencia de un fondo último del Ser del que somos partícipes íntimos, aunque ciegos, más allá del carrusel de las apariencias. Y sí, de nuevo nos hallamos ante la llamada, ante la pasión por el Afuera. Sin embargo, la pasión que subyace al reconocimiento de esta dualidad ontológica ha sido frecuentemente malinterpretada —o mejor aún, el peso del concepto de verdad positiva nos empuja a malentender lo que realmente está en juego en supuestos como el que la polaridad despiertos/dormidos implica. Decir que este papel sobre el que escribo y esta mesa, la habitación y la casa, con sus formas, sus volúmenes, sus luces, sus colores y sus sombras no son más que un aparecer, manifestación de una realidad de otro orden, es bien poca cosa. Incluso los saberes positivos, en sus extremos más especulativos, pueden aceptarlo sin grandes aspavientos —y en esta aceptación no avanzamos un paso en dirección a la sabiduría. Que las cosas no son sino apariencia, que en la verdad de lo que son se agitan ondas o corpúsculos, o gruñe retenida la energía —que la verdad de lo que somos no es sino esto: una cierta forma o medida que ahorma un pequeño cosmos en danza caótica, de nada nos sirve para afianzar esa medida que somos. ¿Qué importa que esta mesa sea un sueño tan sólo si puedo escribir sobre ella —si cierro los ojos y continúa presente cuando los vuelvo a abrir? ¿Qué importa que yo mismo sea sólo un sueño, si ese sueño se repite incansablemente igual a sí mismo, cada día, con idéntica obstinación? ¿De qué vale o qué sentido tiene saber que todo no es más que sueño si este saber no conlleva un despertar?

Cuando se nos emplaza a atender a lo que de sueño hay en nuestra vida, este emplazamiento no puede sino adoptar la función de una

iniciación —y una iniciación (ese incipit que es siempre todo gesto de pensamiento), que apunta a poner a prueba nuestra capacidad de reconocer, más allá de los modos tan convencionales en que nos contamos el pasar de lo que (nos) pasa, esos breves momentos en los que brilla, de pronto, una esquirla de luz, un pedazo de azul límpido que rasga el cielo encapotado de nuestro presente —esos momentos en los que ese sueño incansablemente igual a sí mismo que somos y que se repite cada día con idéntica obstinación, de súbito, se quiebra y en su lugar, incomprensiblemente, aparece el reflejo fugitivo de un qualcos'altro que nos ofrece un destello de esa patria que nombramos sabiduría. Y sí, es un qualcos'altro tan huidizo como inaprensible, pero que es verdad en tanto que es experiencia de la αλήθεια, una verdad de la que el filósofo se declarará amigo y amante, aprendiz y aficionado, dándose como tarea detener ese instante, abrir el espacio entero de ese azul límpido y construir en él su patria. El filósofo puede cifrar en un ensalmo esa experiencia del Afuera, y decir, por ejemplo, sólo el ser es o todo fluye —pero, en tanto que irrumpe en él eso que da que pensar, en tanto que filósofo, no puede dejar de cumplir esa experiencia del Afuera. Y con ello, no quiere decirse que no importa si se afirma que el ser es, o que fluye; es que importa señalar a partir de qué es importante afirmar una cosa u otra: a partir de qué experiencia nos vemos emplazados a tomar decisiones o apuestas ontológicas que no son sino tentativas para devolver de modo perdurable a nuestro cielo la armonía entrevista de su azul.

En cierto sentido, tiene razón Platón en su crítica a Protágoras, aunque haya sido con frecuencia trivializada o utilizada bajamente: sólo desde una cierta experiencia de la verdad es posible afirmar que la verdad no existe, o que no puede ser dicha. En el límite, podríamos incluso suponer alguna nobleza en quienes afirman que no hay tal Afuera y que el fondo del Ser puede ser conocido y, por ende, corregido, y decir que tal afirmación no es posible sino es en virtud de algún contacto con el Afuera — que sólo se puede llegar a esa afirmación gracias a la irrupción de ese qualcos'altro que excediendo al idiota que nos habita, mueve al pensar. ¿Qué importan entonces todas las doctrinas en las que se precipita el pensar sino en la medida en que abren vías para que cada cual avance en dirección a la constitución de ese uno mismo, y pueda armar y prolongar así sus propios contactos con el Afuera —es

decir, sostener en continuidad esa indisciplina de ser lo que somos? ¿Y cómo hacerlo sin dejarse solicitar por el pensar —cómo hacerlo desde la obediencia simple a lo que ya ha sido pensado?

11

Pongamos que es cierto: que eso que denominamos uno mismo viene constituido, ante todo, por un cierto modo de contarnos lo que (nos) pasa; por una manera determinada de secuencializar narrativamente el pasar de lo que (nos) pasa y lo que cuenta de ese pasar —que el tejido de la conciencia es primordialmente narrativo, y que por ello estamos conminados a determinar de modo continuado el sentido y el valor de lo que (nos) pasa. Eso que denominamos uno mismo sería así el resultado de esta operación —un cierto tipo o modo de llevar a cabo este ejercicio. Y la vocación, la llamada de la sabiduría nos exigiría entonces atender al modo o tipo de este ejercicio, a restar de él lo que pertenece a la doxa, la ideología, el sentido común o la opinión pública. Y pensar debería tener que ver con la irrupción de la posibilidad entrevista de otro modo de articular esa experiencia del pasar de lo que (nos) pasa, de otro sentido y otros valores, otro umbral de conciencia: en definitiva, otro modo de ser uno mismo. Por ello, la vía de la sabiduría, no atiende como tal tanto a las tareas y dominios del saber positivo (reconociendo la presencia de algo llamado «saber» a partir de la posibilidad de corregir los objetos de dicho dominio), cuanto a los saberes que nos proponen modelos o reglas de secuencialización del pasar de lo que (nos) pasa (y su objetivo entonces no es alcanzar a corregir el objeto de conocimiento, sino modificar al sujeto conocedor —de ahí, la presencia tan sostenida de las pautas iniciáticas en el asunto del pensar).

De ser esto cierto, le correspondería a Nietzsche un lugar de privilegio en la apertura de esta problemática. Nietzsche, y de un modo radicalmente coherente con el lugar privilegiado concedido en su reflexión a la cuestión del sentido y los valores, habría señalado vigorosamente la necesidad de reflexionar críticamente

(esto es, operando el ya sabido círculo tentativo entre el inventar y el descubrir) los modelos narrativos que, en hueco, predeterminan el tempo del pasar de lo que (nos) pasa, y, por ello, las presencias de este pasar: es decir, los modos de atribuir sentido y valor a los acontecimientos destinados a configurar ese uno mismo que somos. Y habría hecho algo más aún: proponer, como prueba o experimento crucial, un contra-modelo narrativo —otro modo de contarnos lo que cuenta del pasar de lo que (nos) pasa que pusiera como más valioso, como más dotado de sentido, ese mismo pasar. Es decir, que nos permitiera remontar el envite del nihilismo al que tantos siglos de contarnos ese uno mismo que somos según el paradigma narrativo judeocristiano parecía condenarnos. La formulación del Eterno Retorno abre este espacio para el pensar y cumple, en Nietzsche, esta exigencia.

12

El Eterno Retorno es, sin embargo, una noción confusa, que no está tematizada de un modo suficiente en la obra de Nietzsche, y a la que se alude las más de las veces sin caracterizarla de una forma cumplida. Como es sabido, en tanto que experiencia, la noción del Eterno Retorno fue objeto de algo como una revelación en Sils-María, a primeros de agosto de 1881, «a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas». A partir de ese momento, la conciencia de haberse apropiado de un gran secreto capaz de transmutar la experiencia entera de lo real (de este modo se deja sentir en sus escritos), acompañará en adelante a Nietzsche, quien ensayará múltiples formas de tratar de tematizar esta noción (desde liricas hasta científicas), y tratar así de comunicar dicha experiencia crucial [48] . Suele decirse que existen dos grandes formulaciones (o mejor, direcciones o estrategias de formulación) del Eterno Retorno: como doctrina cosmológica y física, y en tanto que pensamiento ético y selectivo [49] . Pero lo que importa efectivamente es que la experiencia del Eterno Retorno se mueve básicamente en la dimensión de contra-modelo narrativo —de revelador de la dependencia que nuestras determinaciones de

sentido y de valor mantienen respecto de un modelo (o de un cuerpo de reglas de modelización) narrativo preestablecido. Ello es del todo evidente ya en la primera tematización de esta experiencia, en el aforismo 341 de La gaya ciencia , titulado «El peso más pesado». Dice así:

Suponiendo que un día, un demonio te siguiera a tu soledad última y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión, también esta araña y este claro de luna por entre los árboles, y este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es girado una y otra vez, ¡a la par suya tú, polvo del polvo!»; suponiendo que así te hablara un demonio, ¿te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? ¿O has experimentado alguna vez un instante tremendo en el que contestarías: «Eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!»? Si esta noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría. La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez, otras infinitas veces?», ¡pesaría como el peso más pesado sobre todos tus actos! O si no, ¿cuán categóricamente tendrías que llegar a decir sí a ti mismo y a la vida para no apetecer nada más anhelosamente que esta ratificación última, eterna?

A partir de esta formulación narrativa y primera del Eterno Retorno es entonces posible abrir su reflexión en las direcciones antes indicadas: cosmológica o física («todo vuelve»), y ética o selectiva («obra de tal suerte que quieras también la eterna repetición de lo que haces y quieres»). Sin embargo, estas dimensiones son sólo algo presentido en este primer planteamiento: no constituyen ni lo fundamental ni el objetivo del contenido sapiencial del aforismo. Y añaden algunas cargas gravosas sobre lo que la experiencia nombrada por Nietzsche como Eterno Retorno debería permitirnos, a la vez, pensar y experimentar; es decir, esa hohe Stimmung que no puede ser el pensamiento más profundo sin ser también y

consiguientemente el sentimiento más elevado. Y viceversa, puesto que cada uno es tanto la condición de posibilidad del otro, como la garantía que lo autentifica: el haz y el envés de un mismo salto de intensidad que no se presenta sino como brusco despertar [50] .

Las tematizaciones cosmológica o ética del Eterno Retorno, con todo lo que añaden a la comunicabilidad e inteligibilidad de esta experiencia, no pueden hacerlo sin asumir el riesgo costoso de fosilizar en doctrina lo que es invitación a una cierta experiencia en la que pensamiento y vida se confunden —se muestran demasiado proclives a ser capturadas y reducidas a formulaciones propias de los discursos doctrinales («todo vuelve» —A es B) o de la filosofía de los profesores («Nietzsche opinaba que uno debía actuar...»), y aunque así reducidas es cierto que siguen mostrándose rebeldes, quedan sin embargo desarmadas. No, lo que pienso que es importante de esta formulación primeriza, lo que hace de ella una formulación óptima por su nitidez y su astucia son otras cosas. En primer lugar, su talante narrativo (cuyos elementos, el epígrafe «De la visión y el enigma» del Zaratustra, considerado uno de los pocos canónicos al respecto, calcará casi en el detalle, aunque no con la misma limpia eficacia): nada se afirma aquí —simplemente se nos cuenta algo y se nos dirigen algunas preguntas destinadas a que nos demos cuenta de cómo nos contamos lo que para nosotros cuenta. No hay posibilidad ninguna de precipitado doctrinal, y en cambio el pensamiento está en obra. Mediante la fórmula que, en hueco, podría caracterizarse como un ¿y si...?, se está operando directamente sobre el sentido y los valores, fuera (antes) de toda verdad que pueda ser puesta positivamente. Y luego, mediante el hechizo del estilo, se nos invita a cumplimentar un ¿entonces? que, siendo éste una verdad, no puede ser sino la del lector, la de cada cual: la de uno mismo. Una verdad que apunta a que descubramos el modo como, instante a instante y ante el pasar de lo que (nos) pasa, nos inventamos ese uno mismo.

Y en segundo lugar, creo que es importante prestar toda la atención a esa pregunta que constituye el filo mismo del aforismo: «¿o has experimentado alguna vez un instante tremendo...» (… en el que hubieras contestado afirmativamente a la tentación del demonio)? Y es importante porque es ella la que contiene su clave: es evidente que Nietzsche piensa que nadie, en su sano juicio, firmaría un pacto

tal —y es muy posible que tuviera razón. Cada cual, qué duda cabe, ha conocido instantes de plenitud a lo largo de su existencia, como también los ha conocido sombríos —pero es bien difícil hacer un cómputo y decidir si ha valido o no la pena. Sin embargo, no es a ello a lo que Nietzsche nos invita, a hacer el cómputo, a calcular según nuestro sano juicio si valdría o no la pena repetir de nuevo la experiencia de la estupidez, las fatigas y carencias, o la maldad que también han cruzado nuestra vida —es éste un cómputo muy trivial, por otra parte. Es precisamente él quien nos acompaña de la mano a la vejez, el que nos permite pensar en la muerte como un reposo. No, la dirección a la que Nietzsche apunta es radicalmente otra: nos exige que pensemos, no en el transcurso de nuestro existir y la contabilidad de sus pros y sus contras, sino en ese instante durante el cual (y sólo durante el cual) hubiéramos firmado tan terrible pacto. Y si somos veraces, todos reconoceremos la existencia en nuestra vida de algunos instantes tan dotados de una atroz plenitud, en los que presumiblemente hubiéramos sido tan poco juiciosos como para aceptar el trato: en el vértice de la pasión, en la embriaguez, en el pleno de la suerte o de la evidencia, bajo el arrobo de la belleza o en el umbral de ciertas muertes, tal vez —cada cual reconocerá los suyos. Así, se nos dice, estos instantes son los auténticamente vividos como instantes —en los que más allá del pasado y del futuro, la vida en su presente es puesta como absoluta, incondicionalmente valiosa: instantes en los que, para poder detenerlos, uno aceptaría incluso la repetición de la vida entera y todo su pasar anterior, porque son precisamente los que la redimen, más allá de todo cálculo. Y podría decirse que, paradójicamente, son instantes, éstos, de éxtasis, hohe Stimmung, o contacto metafísico con un Afuera que, aun conformándonos, nos excede.

13

A partir de ese umbral que Nietzsche inaugura es entonces posible concebir, de un modo tajante, ese otro modo propio del pensar cuya indisciplina aquí no se distingue de la misma vida y la osadía propia de ser uno mismo —un otro modo que ahora puede ser tematizado

y explorado en sus recursos y posibilidades, más allá del mero momento de impugnación o crítica a los modos habituales de secuencializar narrativamente nuestro pasar. Así, por ejemplo, podríamos hablar de su dimensión ontológica, por referencia a los trabajos de Gilles Deleuze, quien intenta, no fundar y legitimar el orden de experiencia propio del sano juicio y sus perspectivas sobre el sentido y el valor del pasar de lo que (nos) pasa, sino articular según un modelo inteligible y armado ese orden de experiencias extáticas que intermitentemente nos traspasan, recogiéndolas de modo cerrado en una ontología de la diferencia —una ontología que debería ser el soporte para permitirnos pensar lo que (nos) pasa desde el valor extremo y la verdad de esta intuición inicial, y cuya primera operación sería sustituir el valor ontológico tradicional de los principios de identidad y contradicción, que fundan la lógica de nuestro sentido común, por los de diferencia y repetición, entendiendo que el Eterno Retorno nietzscheano no es sino la manifestación de la «potencia propia de la diferencia»: «Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como principio segundo, como principio devenido (principe devenu); que gira alrededor de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre para la diferencia la posibilidad de su propio concepto, en lugar de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general puesto como idéntico. Con el Eterno Retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa» [51] . Desde esta lectura, el Eterno Retorno es una experiencia a la que tenemos ocasionalmente acceso, pero que lo que en ella se manifiesta es la posibilidad de otra determinación ontológica de lo real —una determinación que se quiere emancipada de las presiones que sobre el pensar ejercen los principios del sentido común. «El Eterno Retorno, el retornar, expresa el ser común de todas las metamorfosis, la medida y el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto que realizados. Es el ser-igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad. Todo lo que es extremo al devenir lo mismo comunica en un Ser igual y común que determina su retorno» [52] . Y en otro lugar añade: «Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente para que éste deviniese pasado, nunca el pasado en general se constituiría en el tiempo, ni pasaría ese presente: nosotros no

podemos esperar, es preciso que el instante sea un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El Eterno Retorno es pues la respuesta al problema del pasaje. Y en este sentido no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión "Eterno Retorno" nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el Eterno Retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario, el hecho de volver por el que difiere» [53] .

Precisamente, el carácter selectivo que Deleuze atribuye al Eterno Retorno, aun asumiendo los riesgos de una construcción ontológica, apunta a impedir que ese qualcos'altro para el sentir y el pensar ante el que la formulación nietzscheana nos emplaza, se coagule en una propuesta doctrinal cualquiera —se deje resumir estólidamente en un «todo vuelve» tan parecido al estúpido «todo es lo mismo» propio de las fatigas de nuestro sentido común. Se trata, por el contrario, de sentar sobre el espacio del discurso ontológico tradicional una perversión de sus anclajes en los principios lógicos del sentido común —un desafío del mismo calibre y potencial que el que la pregunta nietzscheana le impone a nuestra experiencia ordinaria del pasar de lo que (nos) pasa, su sentido y sus valores. Lo que equivale a decir: preguntarse qué podría ser pensado y cómo, acerca de lo real, si estos instantes tremendos a los que Nietzsche alude, si esos momentos de una experiencia diferente de lo real, fueran considerados no como manifestaciones excepcionales sino como constitutivos de lo real —si se hiciera, pues, de la diferencia y del diferir, principio. ¿Y si consideráramos el Ser como aquello que se afirma del retornar de lo diferente, en tanto que diferente? ¿Y si consideráramos que el Ser es univoco —que siempre se dice de la misma manera? ¿Y si pensáramos la diferencia sin recurso a identidad ninguna previa, sino que, por el contrario, entendiéramos la identidad como un cierto régimen de las diferencias? ¿Y si...?

Del mismo modo, con Giorgio Colli, podríamos asomarnos a la dimensión gnoseológica que la formulación nietzscheana permite, en tanto que una posible filosofía de la expresión, y entender entonces esos instantes extáticos de contacto metafísico como condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento, elementos primeros y anteriores que constituyen nuestro modo de estar inmersos cognoscitivamente en la vida —y de los cuales la sensación sería ya su primer precipitado (una primera interpretación de ese contacto, un constructo), y la escisión sujeto/objeto (A siente que x) su consecuencia obligada. Entonces el logos no sería sino la expresión, el desarrollo hermenéutico, de algo inmediato situado fuera del logos, llámese la inmediatez o la vida, radicalmente heterogéneo a lo que denominamos Mundo. El Mundo debería entenderse, ante todo, como un tejido representativo o estructura cognoscitiva: es decir, representación de un fundamento de otro orden, obligadamente oculto, los instantes de contacto con el cual son representados como objetos por la memoria, a través del tiempo. Así, no debería pensarse la representación como fundada por la relación sujeto/objeto, sino al contrario: es la representación la que distribuye, a un lado y a otro, al sujeto cognoscitivo y al objeto conocido —estando ella misma constituida por otro orden de relación: la que media entre el dato cognoscitivo y su origen, entre la inmediatez y su recuerdo.

Por este gesto, se trataría de remontar el error de la filosofía moderna constituida como filosofía del sujeto («la vía de la expresión es la vía de la anulación del sujeto» [54]) y proponer un modelo gnoseológico que, corrigiendo la intuición nietzscheana desde las arcaicas manifestaciones del l ogos griego y viceversa, asumiera ese carácter de verdad (αλήθεια) y valor extremo del instante extático de contacto con la inmediatez: «La inmediatez está siempre ahí, o más precisamente está fuera de la forma temporal, de modo que el impulso expresivo continúa operando indefinidamente, en cuanto su naturaleza refleja en el tiempo la naturaleza

extrarrepresentativa de la inmediatez» [55] . Siguiendo así la vía expresiva, el desafío que nos abre debería permitirnos remontar la escisión entre la apertura positiva del saber (la que se sigue de la pregunta por la verdad de lo que son las cosas) y su apertura narrativa (la que se sigue de la pregunta por el sentido y el valor de las cosas que [nos] pasan), que no deja de ser consecuencia del mismo gesto que escinde y coloca en el lugar del fundamento a la relación sujeto/objeto —con todas sus conocidas servidumbres.

En la Segunda Intempestiva, Nietzsche interpreta de un modo harto curioso esa diferencia esencial que escinde y especifica al hombre en el ámbito de la vida —y lo hace de un modo que parece hacer buena esta apertura de Colli. Allí, y a propósito de esa envidia que, en ocasiones, nos sugiere la contemplación del animal, con su existencia, atada corta al poste del instante, dice lo siguiente: «Tal vez el hombre le pregunte al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? Y el animal quisiera responder y decir: es que siempre olvido al momento lo que me proponía decir; pero, olvida también esta respuesta que iba a dar y calla, de modo que el hombre se queda sorprendido». Dejemos de lado la fuerza poética con la que Nietzsche nos lleva a asomarnos a la mirada otra, precisamente por estar anclada en la inmediatez, del animal —es muy posible que su evocadora penetración sólo encuentre parangón en algunas reflexiones de Rilke. Pongamos, sin embargo, que ahora no es esto lo que nos ocupa y atendamos a la dirección contraria: a esa diferencia que Nietzsche nos señala como lo que constituye propiamente el sesgo humano. Según ella, lo que constituye al humano en tanto que tal y le hace habitar un Mundo (entendido como estructura simbólica o cognoscitiva) y no estar meramente pegado a un territorio, es esa facultad de recordar, esa memoria que ni siquiera precisa ser entendida a lo grande, sino meramente (y es importante atender a esta determinación) como la memoria infinitesimal del segundo anterior, de la milésima de segundo anterior al segundo presente, la memoria mínima que nos permite terminar una frase, la que nos permite acabar de decir lo que queremos decir. Es por ella que el hombre no está, no puede estar, atado corto al poste del instante, sino que vive en un Mundo que es, ante todo, memoria y tiempo. Pero es también por ella que el instante queda condenado y se ve obligadamente despotenciado de su lugar originario (el contacto con la inmediatez), para diluirse en

el seno de un pasar.

La gnoseología de Colli será así denuncia de ese ensimismamiento radical del hombre que, vía memoria y tiempo, le constituye en tanto que conciencia, y conciencia de un sujeto —cuyo riesgo es, evidentemente, que sea sólo un sujeto: esto es, que su vida sea tan sólo memoria y tiempo. Colli nos señala de este modo el riesgo de esta conciencia: que haga olvidar al hombre ese anclaje elemental en lo inmediato que hace de él un ser vivo —un anclaje del que sólo el éxtasis, la salida fuera de su Caverna interior, le recuerda intermitentemente su existencia. Pienso que ésta es la apertura de la lección gnoseológica que Colli extrae de la formulación nietzscheana —recordarnos el carácter de, ante todo, memoria-tiempo de todas nuestras representaciones, y la existencia, en lo más profundo, de algo otro que no es sino la presencia enigmática e impasible de la vida: tal vez aquello mismo que los griegos reconocieron bajo el nombre de αἰών.

15

Según es sabido, Heráclito, en uno de los aforismos que más enigmáticamente desafiaron a Nietzsche, escribe sobre el carácter del αἰών lo siguiente:

Αἰών es un niño que juega, que mueve las piezas en el tablero: reino de un niño (DK. 22 B 52).

Agustín García Calvo comenta el fragmento en estos términos: «Aquí se trata de aión (el Nombre derivado del Adverbio, aieí, “siempre”, de la misma raíz que latín aeuom y aeternus), que parece referirse al tiempo considerado todo de una vez (aunque el todo, en vez de ser una era o la eternidad, sea simplemente la edad, el tiempo todo de una vida), en el que cualquier momento de ese

todo estuviera comprendido como un conjunto, por oposición, a cronos [χρόνος], que más bien se refiere (salvo que más tarde aión cae en desuso en la lengua corriente, y cronos se hace cargo en parte de su ámbito semántico) al tiempo como sucesión, al tiempo que pasa (inasiblemente, inconcebiblemente) y hasta a los momentos que tratan de identificarse en la sucesión, p. ej. los de la música y la métrica, distinción un tanto dura de entender para nosotros: pues ello es que el progreso de la ideación del tiempo (que el progreso histórico imperiosamente necesitaba) ha tenido que incluir la progresiva confusión de las dos nociones, y todas las lenguas europeas desconocen la duplicidad de términos que todavía las antiguas mantenían. Aquí, pues, es de la idea de "tiempo" o del Tiempo-todo o de la Sempiternidad de lo que se habla, y de lo que se dice que es un niño» [56] . Y sí, es evidente que el sentido del fragmento se dirige a señalarnos el carácter de juego de ese fondo del Ser del que brota la articulación de nuestro mundo aparente. Sin embargo, si bien la traducción de αἰών por Tiempo-todo es atinada desde el punto de vista de la tradición posterior que acabará por hacer del αἰών simplemente «la eternidad», y su contraposición con χρόνος como dos suertes de temporalidades viene atestiguada por esa misma tradición, cuanto menos desde Platón [57] , a pesar de ello, tal vez el ejercicio de esa mirada retrospectiva puede ocultar aspectos de singular importancia comprometidos en el aforismo. Y en este sentido, puede ser más esclarecedora para el punto de vista mantenido aquí la versión que da Colli de αἰών por vida [58] . En Homero, el significado de αἰών es precisamente éste: vida o fuerza vital, que no debe entenderse tan sólo en un sentido meramente organicista, sino también del lado del ánimo y en la cercanía de un término como ψυχή —como atestigua, por ejemplo, el hecho de que Ulises sienta que, ante el embargo de la tristeza, se le escapa el αἰών con las lágrimas [59] . Es a todas luces pensable que la semántica de αἰών en Heráclito, cuyo lenguaje arcaizante es bien conocido, estuviera más cerca de la de Homero que de la de Plotino [60] . Por otra parte, si ésta no es la dirección correcta de la traducción, ¿cómo explicar que en autores como Píndaro (518-440) o Hipócrates (ca. 460-377), entre los que se ubica cronológicamente Heráclito (535-470), el término αἰών tenga un uso que se ha podido verter como «médula espinal», aunque puede mantenerse simplemente en el sentido de «sede de la vida» [61] . Benveniste es concluyente al respecto: «No se podría haber hecho

de αἰών un término anatómico si el sentido primero no hubiera sido el que Homero nos enseña...».Y éste es, además, el sentido del término védico ā yu- ā yus (indoeuropeo : aiues-os ; del que αἰών deriva), como el Rig Veda atestigua: «No dañéis vuestro ā yus en el medio del camino (de la vida)» [62] .

Así las cosas, y sin perder de vista la referencia a la primera formulación nietzscheana del Eterno Retorno que aquí nos ocupa, rastrear ni que fuera superficialmente la evolución del término αἰών y la de su contraposición con χρόνος podría ser singularmente esclarecedor [63] . La pregunta es evidentemente cómo pudo un término que originariamente significaba «fuerza vital» o «ánimo elevado» (Empédocles le atribuye, por ejemplo, un rasgo que le conviene muy bien a él mismo: la impasibilidad, ἔμπεδος [64]) acabar significando «eternidad». Conocemos, sin duda, algunos de los tramos que podemos considerar intermedios: si en Homero significa «vida», Esquilo lo usa en el sentido de «edad» o «generación» [65] y Heródoto, en la misma dirección, lo usa en un sentido que se deja traducir como «curso de una vida» [66] . En Eurípides aparece, sorprendentemente, divinizado como «hijo de Cronos» [67] —aunque en concordancia con las doctrinas órficas: αἰώνος χρόνεπαγγ ενέτορ [68] .

Podríamos suponer entonces que, paulatinamente, al significado de «vida» se le añade el de «tiempo» o «duración»... pero, ¿cómo pasar de «larga duración» o «tiempo de una vida» al sentido de «eternidad»? La clave nos la podría dar Platón cuando establece la contraposición αἰών/χρόνος, invirtiendo la relación de Eurípides: χρόνοςes la imagen móvil de αἰών [69] . Pero, ¿podemos traducirlo simplemente así: «El Tiempo es la imagen móvil de la Eternidad»? No parece de suyo evidente. A este respecto, Martínez Marzoa es bien tajante: «Se podría pensar que la respuesta que acabamos de citar (a saber: que “la eternidad” es aquello de lo que χρόνος es imagen o imitación según el Timeo) resulta de la lectura del texto una vez que se ha traducido αἰών por “eternidad”. Pues bien, con independencia de si la lectura y la traducción en cuestión son correctas o no, lo que no es cierto es que la relación de premisa a consecuencia sea la que así se formula. No se asume primero una traducción y, con base a ella, se entiende el texto de una determinada manera; es a la inversa: se asume que αἰών significa

“eternidad” porque es “eternidad” lo que “debe” encontrarse en ese punto del texto de acuerdo con lo que se entiende por “platónico”. Que el orden de premisa a consecuencia es precisamente éste, viene avalado por el hecho de que la presunta traducibilidad de αἰών por “eternidad” jamás podrá tener base alguna fuera del alcance histórico del concreto cliché que se establece en el pasaje del Timeo en cuestión. Sin excepción alguna, puede decirse que, ni antes, en modo alguno, ni después fuera del marco de la tematización platónica definida en el pasaje citado o dependiente de él, se encuentra en absoluto un αἰών traducible por “eternidad”. Lo cual significa que incluso el hecho de traducirlo por “eternidad” en ese pasaje es, cuando menos, aceptar de antemano que la lectura del mismo no pueda decirnos nada más que lo que ya sabíamos» [70] . Y, más adelante, concluye del siguiente modo: «De lo dicho en éste y el anterior capítulos extraemos y destacamos ahora los siguientes puntos: 1. El propio pasaje citado del Timeo es un testimonio de primer orden de que Platón mismo “oye” la palabra αἰών como designación de la esencia del tiempo. 2. Sea cual fuera el modo en que ello deba entenderse, es claro que la palabra en cuestión designa en griego antiguo una temporalidad finita que, sin embargo, no hace referencia a infinito alguno ni (lo que es lo mismo) se entiende como mera cantidad o extensión. 3. Esa “esencia del tiempo” da lugar al concepto ordinario de tiempo mediante una tematización que comporta precisamente la «nivelación” reiteradamente mencionada y la consiguiente transformación de lo así tematizado en “infinito”. El que el tiempo se entienda como la serie “igual” de los “ahora” convierte la esencia del tiempo (esto es: αἰών) en el “siempre igual” (que luego será “la eternidad”)».

Desde este punto de vista, αἰών en tanto que esencia del tiempo que está fuera del tiempo, y que mantiene una connotación arcaica del lado de la vitalidad ni siquiera puede ser vertido como duración, ni que fuera de la vida. A lo sumo, es aquello de lo que no se puede predicar ni el pasado ni el futuro —pero que es condición de todo pasado y todo futuro, en tanto que los complica en su presencia impasible. Así, para Aristóteles el αἰών del cielo será aquello que contiene la infinita totalidad de los tiempos [71] .

Si introdujéramos aquí la muy compleja y estimulante problemática

del instante (νῦν) en Aristóteles, entendiendo que el tiempo es lo delimitado por instantes [72] , podríamos referir la polaridad αἰών/ χρόνος a la conocida aporía del instante: el instante es como lo mismo y como no lo mismo [73] . Y decir entonces que uno es el instante vivido como experiencia de lo mismo —otro es el instante vivido como sucesión en la diversidad del tiempo. Uno es el instante en el que nuestra vida se sustrae al tiempo, se recoge en una unidad y se abre a esa otredad que el mero hecho de estar vivo revela —y otro es el instante en el que nuestra vida pasa con el tiempo, se dispersa en los diversos ritmos que componen su sucesión, y no puede recogerse sino mediante el relato que la conciencia compone para atar el presente por recurso al pasado y al futuro [74] . De estar dotada de sentido esta apertura, la propuesta nietzscheana del Eterno Retorno apuntaría a recuperar una experiencia arcaica del tiempo vivido como el mismo, ajena al tiempo «crónico» que la modernidad ha entronizado como el único habitable —y en su seno se jugaría la distancia nada banal que separa la experiencia de ser un «yo» (o, si se prefiere, un sujeto, en el doble sentido del término) a la de ser uno mismo.

Por otra parte, la idea de Eterno Retorno está ya presente en las posibilidades del mismo término αἰών —y recuérdese, por ejemplo, que ἀεί significa tanto siempre como cada vez. Benveniste, en el artículo citado, escribe al respecto: «Es a través de una experiencia vital e inmediata que los primeros pensadores de la India y Grecia concebirán la eternidad. La historia de āyu —y especialmente la de αἰών—, nos ha mostrado que este concepto procede de una representación humana y casi física: la fuerza que anima al ser y le hace vivir. Fuerza una y doble, transitoria y permanente, que se agota y renace con el curso de las generaciones, que se abole en su renovación y subsiste para siempre en su finitud siempre repetida. Cuando αἰών se convierte en el nombre de “la eternidad” y por ello en el nombre del devenir universal, es previsible que el αἰών cósmico reproduzca la estructura del αἰών humano. Habrá entre los dos conformidad necesaria, pues la fuerza de vida, que implica recreación incesante del principio que la nutre, sugiere al pensamiento la imagen más insistente de lo que se mantiene sin fin, en el frescor de lo siempre nuevo». Y añade: « ¿Acaso no reconocemos aquí, preformada por su misma expresión, la vieja doctrina jónica, brahmánica, quizá también mazdeísta, de la

duración cósmica? Es la idea del eterno retorno, idea engendrada, como se ve, por una verdadera fatalidad lingüística, tanto en su forma conceptual como en su simbolismo. En tanto que esta eternidad es αἰών, debe evocar lo que vuelve sin tregua y se restaura de nuevo. Todo se repite, excepto la ley de la repetición. Desde el punto de vista del tiempo, cada elemento del universo es a la vez finito e infinito: finito porque se mueve en una duración limitada; infinito porque reintegra sin tregua su duración finita. [...] La conversión está cumplida: de principio inmanente al hombre, el αἰών se ha convertido en trascendente al tiempo y al universo. Volviendo en círculo sobre sí mismo, el tiempo se modela sobre la eternidad, que a su vez reproduce el ciclo infinito de las transformaciones humanas. De una intuición vital nació una de las categorías del entendimiento».

Finalmente, si nos preguntamos ahora por el nombre de esa fuerza, de esa vida que se agota y renace en el curso de las generaciones, que se abole en su renovación y subsiste para siempre en su finitud siempre repetida, deberíamos responder que esta vida es ζωή. Y podríamos establecer una muy legítima y esclarecedora correlación entre la polaridad αἰών/χρόνος y la correspondiente ζωή/βιός, como tematizaciones contrapuestas del término «vida». ζωή aludiría a la vida sin determinaciones, común a todas las criaturas vivas, mientras que βιός señala una forma de vida caracterizada en sus rasgos específicos, la que nos permite distinguir a una criatura viva de otra. El sentido divergente de expresiones como ζωή del βιός [75] y βιός del ζωή [76] da fe suficiente de esta doble experiencia de la vida presente en el espíritu griego. Y desde este punto de vista, la figura mítica que encarnaría esa fuerza de la vida que se abole en su renovación y subsiste para siempre en su finitud siempre repetida, ¿quién podría ser sino Dioniso? [77] Entonces y sólo entonces cobraría sentido el enigma de Colli: Dioniso es el αἰών [78] .

16

Así, a un lado tendríamos el instante presente que es siempre el

mismo y del que no se puede predicar ni pasado ni futuro, como experiencia extática de esa fuerza vital que se abole en su renovación y subsiste para siempre en su finitud siempre repetida —y que es tanto experiencia del fondo del Ser como del de uno mismo. Y por contraposición a ésta, la experiencia del instante que pasa —nunca presente sino ya pasado o aún por venir, propio de nuestra vida biográficamente determinada por un tiempo crónico del que es señor Apolo, aquel cuyo carro conduce el Sol que nos canta las horas. En este sentido, cuando san Juan, entre otros, quiere nombrar esa renovación del existir, que implica para él el cristianismo, esa otra forma de vida que es, nos dice, la verdadera vida, emplea este curioso emparejamiento ζωή αἰώνιον (cuya traducción por «vida eterna», según lo dicho, no puede ser sino insuficiente) —y con ella no se refiere sólo ni siempre a una vida del «más allá», sino también a la experiencia actual de otro modo de sentirse vivo [79] . Uno es el modo de la vida entendida como duración o sucesión de instantes que pasan, a los que sólo la narración de la conciencia puede dar valor y sentido (el peso del pasado o las expectativas del futuro —recuérdese que χρόνος es, en Homero, ante todo el tiempo «en el que se aguardan sucesos»), y otro es el modo de la vida entendida como presencia de esa fuerza vital que dura en lo que pasa, eternamente renovada —y es de esta vida, que constituye ese fondo último del Ser al que Nietzsche nombra Dioniso, de quien Heráclito predica su profunda inocencia: es un niño que juega .

Si el significado de αἰών puede abrirse tanto del lado de la vida como de la eternidad, es en la medida en que la experiencia del estar vivo es, ante todo, experiencia de un cierto tiempo. Con la contraposición αἰών/χρόνος se alude a la apertura del instante presente en una doble dirección: uno es el instante enmarcado en una secuencialización narrativa que le da sentido —el instante que vale en tanto que pasa (que es consecuencia de o da lugar a). Este instante, en el que la vida se engarza directamente sobre la memoria y el tiempo y se nos presenta, ante todo, como estructura cognoscitiva, pertenece por entero a la conciencia. Pero, por contraposición a este presente «crónico», otro es el instante en el que estar vivo se sostiene de pie y sobre sí mismo, como revelación de su intrínseco valor y sentido fuera de cualquier relato de la conciencia: en tanto que contacto metafísico con algo otro, éxtasis o

hohe Stimmung. Y ésta es la apertura del instante al αἰών, a la inmediatez del fondo de la vida más allá del tiempo.

Evidentemente, el sucederse crónico acaba integrando en su seno, a través de la memoria, estos instantes en los que la sucesión se rompe, y vuelve a sucederse entonces el tiempo de la sucesión —pero, en su seno, siempre sucede de nuevo la vuelta, el retorno de este instante extático que es siempre el mismo. Este vaivén de la doble temporalidad constituye así el espacio de tensión sobre el que el pensar debe ejercer su vocación tutelar: el diálogo interior cuyo resultado debe ser ese cierto modo o tipo de contarnos lo que cuenta en el pasar de lo que (nos) pasa —lo que aquí se ha denominado uno mismo. Y unas son las urgencias que la memoria impone a este uno mismo, y otras las que surgen de aquello que nos fuerza a recordar: la aparición de ese instante que es siempre el mismo [80] . Será siempre falaz un uno mismo constituido sobre los prestigios de la memoria, bajo la tutela de un tiempo meramente crónico —y será falaz en la medida en que desestima la presencia reiterada en nuestra vida de aquello sin medirse con lo cual no es posible ser uno mismo. Porque, así como aquello que denominamos "yo" viene constituido por la diferencia entre todos los roles que el individuo adopta, ese uno mismo, en diálogo con el cual, y sólo con el cual, el individuo alcanza existencia moral, debe pensarse como un proceso tensado por esta experiencia bifaz del presente: crónico y extático.

Podemos nombrar este aquello de mil modos: es el Ser o lo Sagrado, el Afuera o qualcos'altro —es lo que se expresa en esos momentos de detención mesiánica del acontecer de los que hablaba Benjamin [81] . Evidentemente, cada nombre conlleva sus costos teóricos, pero esto es otro problema. Lo que ahora importa, en el envite que abre Nietzsche con la prueba del Eterno Retorno, es su intento por recuperar una vía inteligible de acceso a esa otra dimensión de la propia temporalidad sin la cual la propia vida es negada, en tanto que mero sucederse crónico de un pasar. El antiguo concepto de eternidad, del que hoy apenas si tenemos otra referencia intuitiva que la que nos abre el concepto abstracto de «infinito», permitía sin embargo una cierta experiencia del presente, de su valor y su sentido, y de uno mismo en y ante ese presente, radicalmente irreductible a la experiencia de un tiempo mundano. Y es ésta una

experiencia que la temporalidad crónica moderna ha hecho imposible por inasible —con lo que ese uno mismo resultante no puede ser sino un átomo gregario: éste es precisamente el resultado de las operaciones que Foucault criminaliza en su conjunto con el nombre de «normalización». El envite de Nietzsche es precisamente que la Muerte de Dios no implique obligadamente la desaparición de esas potencias eternizantes [82] (como el arte, el mito o la religión), que son las que encofran esas experiencias que nos permiten acceder a ese uno mismo, a manos de una historia omnívora y corrosiva, entendida como único sistema de auto-inteligibilidad última para el ser humano moderno. Es decir, que el presente no sea sólo el instante de tránsito, de la nada a la nada, sino pórtico de acceso a eso por lo cual el hombre es un animal humano, y no cualquier otra cosa. Lo que el aforismo de Nietzsche abre es precisamente lo que enuncia: la detención del tiempo crónico del lector y la exigencia de pensar y aquilatar qué tipo de experiencia es eso que denominamos uno mismo —con qué hebras de tiempo está urdido y según qué dibujo. Y esta detención, esta interrupción o ruptura, se parece mucho a ese proceso que denominamos pensar, aquí desplegado en hueco y en su momento más autorreferencial, en tanto que nos insta a remontar todas las solicitudes mundanas de la doxa, las ideologías o la opinión pública, y a interrogar, en clave intempestiva, ese otro modo de ser que es cada uno mismo. Que pensar es poetizar —nos recuerda Nietzsche: articular en trama tutelar el tejido de estas experiencias de instantes tremendos de contacto metafísico con el Afuera. El primer paso de toda auténtica poesía severa es siempre, como nos enseñaba Valéry, le nettoyage de la situatión verbale [83] —y recuérdese que, en este empeño de limpieza de la situación verbal, la filosofía ha templado siempre sus mejores armas.

Ahora, nos advierte Nietzsche, tal vez nos corresponda, no tanto afanarnos en seguir «pensando con justeza», como en tratar de «sentir con justeza,» en volver a aprender el difícil arte del sentimiento justo —para lo cual es preciso atender cuidadosamente a ese Afuera y a los momentos intempestivos o extáticos de contacto con él, de los cuales la sensación, y por ende el sentimiento, no son sino su precipitado intelectual, su desarrollo hermenéutico, por el que el logos da expresión de ellos. Lo que, en Heidegger, puede formularse en los términos de una consigna, a ubicar en estrecha

continuidad con la enseñanza de Valery: «[...] aprender a vivir en lo que no tiene nombre (Namenlosen)» [84] .

Se objetará tal vez a esta apertura un presunto misticismo, o si se prefiere, su carácter especulativo o contemplativo. Está por ver hasta qué punto lo que, algo alegremente, se suele llamar talante místico de una propuesta filosófica es una auténtica objeción contra ella. Dejemos de lado la imprecisión misma del vocablo: en cierto sentido, puede decirse que hay un misticismo en Parménides como lo hay en Wittgenstein, pero es bien sabido que uno y otro no hablan de lo mismo —y está fuera de toda duda que ambos son filósofos, con todas las mayúsculas. No, pienso que el envite está más bien en otro lado: en saber si es posible o no imaginar un despliegue reflexivo del pensar, sin referencia a algo otro que se expresaría tras el pasar de lo que (nos) pasa. Ante esta cuestión, parece que no caben sino dos posturas enfrentadas: o nuestro pasar es una sucesión de hechos constituidos enteramente por un tiempo crónico, fuera del cual no hay nada (o con más precisión: fuera del cual está la Nada), o nuestro pasar está abalizado por una serie de instantes en los que se expresa algo otro, de naturaleza ἄπειρον, que es condición de posibilidad de esos trances que nombramos verdad, valor y sentido. La alternativa se situaría así entre el nihilismo y alguna suerte de expresionismo (una de cuyas formulaciones sería lo que trivialmente se descalifica como «misticismo»). Nihilismo sería, evidentemente, la forma contemporánea que ha adoptado la reflexión que hoy se presenta como dominante. Desde ella, desde el punto de vista de lo que no es sino un pensamiento de lo Mismo, atado corto a las razones del Mercado, sentido y valor quedan despotenciados, y la verdad debe someterse a protocolos que la reducen a la verdad positiva del funcionamiento de los hechos. Y no es preciso acudir a las etimologías de cuño heideggeriano para impugnar esta noción espuria de verdad (la verdad de la adequatio), y reivindicar el carácter extático de la ἀλήθεια, en tanto que desmentido de las razones de superficie e interrogación de lo que se nos oculta. Y no es preciso, porque el término «extático» no debe alarmarnos en exceso —no se está hablando aquí forzosamente de grandes trances grandilocuentes: basta simplemente pensar, como ejemplo, en el trance que es la verdad como experiencia de que, hasta este momento presente y ante tal o cual cuestión, uno estaba

equivocado. Es experiencia extática de rotura de las inercias de la propia conciencia, salida afuera de eso que hasta entonces era uno mismo y transformación del sujeto de conocimiento —y sin embargo, no puede decirse que no sea ésta una experiencia cotidiana, en la que el pensamiento y la vida van a la par. ¿Y de qué otro modo caracterizar el pensar o el ejercicio de la filosofía sino como una tensión sostenida en dirección a armar y prolongar esta experiencia? Otro tanto podría decirse por recurso al sentido originario del término «símbolo» que aludía a las piezas de cerámica que, partidas de un modo irregular, permitían reconocer al portador como miembro fiable de tal o cual familia, conjura o secta —es decir, como «uno de los nuestros». El momento del ajuste simbólico (σύμ-βαλλω), que es reconocimiento de una expresión y expresión de este reconocimiento, es también instante extático de salida afuera, sin el cual ni el arte ni cualquier experiencia estética tienen sentido alguno —como tampoco lo tiene, en cuanto invitación a un cierto registro de comprensión o umbral de conciencia, la propia filosofía.

¿Y qué importa la filosofía misma sino en la medida en que es de ayuda para esclarecer esa «aspiración infinita» que nos habita y de la que da fe el sostenido diálogo de cada cual consigo mismo —en la medida, en definitiva, en que puede ayudarnos a afirmar nuestro vínculo de seres humanos, el de cada cual, con la áspera indiferencia de la tierra? Desde este punto de vista, lo propio del místico, en sentido estricto y a diferencia del filósofo, consistiría en fijar esta aspiración infinita del alma en «un objeto o una imagen que da reposo al tormento incesante» —según nos muestra Colli en unas bellas palabras: «Todo místico tiende hacia una perfección que en el fondo es quietud, y en el amor esta forma fija inalterable aparece de repente ante sus ojos. La imagen que ama es en cierto modo una expresión, una realización de la verdad suprema, que encierra en una apariencia lo que está más allá de la apariencia: a través de ella es posible comprender cómo incluso esa aspiración que le atormenta debe llegar a su fin, debe alcanzar el contenido de la verdad y asentarse en una paz interior definitiva» [85] .

Al caracterizar despectivamente el misticismo, se olvida demasiado a menudo cuál es su verdadero enemigo. No es en modo alguno el nihilismo contemporáneo en tanto que forma plácidamente asumida

de no-pensamiento, oculta bajo las ideologías, la doxa, la opinión pública y demás. Mucho más profunda es la experiencia de la Nada propia del místico, como conciencia de la irrealidad de todo cuanto no es contacto metafísico con el objeto de su eros. No, se alteraría profundamente el carácter despectivo que el apelativo «místico» introduce en filosofía si recordáramos que el verdadero par opuesto al misticismo ha sido siempre la teología —si situáramos ahí el envite entre las querencias contrapuestas que tensan el pensar: entre esas tendencias que reconocemos bajo los nombres de misticismo y teología. En este sentido vale la pena visitar la vuelta de tuerca dada por Dionisio Areopagita, allá por el siglo I de nuestra era, en su tratado Teología mística, donde caracteriza a la mística como una teología negativa; señalando que lo específico de ésta es una renuncia a la comprensión intelectual del Afuera a cambio de una profundización en su experiencia silenciosa. Si se tiene presente que el filósofo, cuando se mide con la comprensión intelectual de un problema, no puede hacerlo sino con la ayuda de la experiencia interior que tiene de ese problema, la zona de vecindad entre mística y filosofía se mostrará como plenamente justificada, al tiempo que la contraposición discurso/silencio comenzará a resultar vacilante. Y más si se tiene presente lo que Samuel Beckett le dijo a Patrick Bowles (con quien tradujo al inglés Molloy), «que las palabras deben ser pensadas siempre en relación con el silencio, que deben contrastarse siempre con el silencio» [86] ; resultará entonces perfectamente comprensible el interés por Dionisio Areopagita que autores como Maurice Blanchot o Georges Bataille han mostrado repetidamente.

En otro sentido, más vulgar, «misticismo» valdría por «especulativismo» o «contemplativismo» —y se nos diría entonces que tomáramos ejemplo de la física, en la que las construcciones más bellas y especulativas, de Einstein en adelante, no impiden que el tiempo del pasar nuestro de cada día siga siendo groseramente newtoniano. Del mismo modo, se podría decir que a pesar de todas nuestras palabras sobre el Afuera, no por ello dejará de ser el nuestro un pasar crónico. Pero pienso que buena parte de lo que hace que la filosofía sea precisamente filosofía se juega ahí, en su negativa a una aceptación resignada de esta situación de hecho —en su negativa a hacer dejación de su compromiso con la búsqueda de otro modo de pasar: ese otro modo que tiene que ver con la

sabiduría. Y que esa búsqueda, en su estricta filiación nietzscheana, no tiene nada de solipsista, ni de ensimismada autocontemplación insolidaria, lo han mostrado con fuerza suficiente los trabajos de, por ejemplo, Bataille o Foucault. Decir que el αἰών es un niño que juega nunca ha significado que tanto da y que todo vale —antes al contrario, decirlo es señalar inequívocamente cuál es el valor: el juego. Pero, no hay que olvidar que para poder decirlo es preciso previamente un compromiso radical, el más radical que conozco, y que Bataille supo enunciar del modo más afilado: «El juego no es nada si no existe en él desafío abierto y sin reservas contra todo lo que se opone al juego» [87] .

17

Georges Bataille, en lo que habitualmente se conoce como Summa Ateológica [88] , se propuso precisamente explorar la apertura que la perspectiva nietzscheana inaugura —y hacerlo sorteando tanto el peligro de la sedimentación doctrinal como el de la coagulación de este proceso, ni que fuera por recurso a una meta por alcanzar. Es decir, que lo que de valioso tiene su reflexión estriba en las cauciones que como tal se da para evitar que los pasos de la misma puedan ser reducidos a afirmaciones positivas sobre el qué de lo que son las cosas, o a cuerpo de opiniones atribuibles a un determinado «autor» —y por tanto, futuros argumentos «de autoridad». Y por otro lado, en el modo como evita que su experiencia se ate a una finalidad definida anticipadamente —resultado en el que, en última instancia, residiría entonces todo el sentido del proceso. Se trata, por el contrario, de una aventura en la que el proceso manda sobre el resultado y en el cual las únicas garantías deben buscarse del lado de la experiencia misma, la «única autoridad» —y no del lado de aquello a lo que la experiencia conduce o del saber acumulable que a través de ella se sedimenta. Así y muy groseramente, podríamos decir que se trata de llevar a cabo una experiencia de repetición de la experiencia nietzscheana —tal como de modo eminente se refleja ésta en el aforismo citado de La gaya ciencia . Y el encuentro entre ambas experiencias señala

un aspecto importante. Si el misticismo se opone a la teología, como se opone esa intrincación entre pensamiento y vida que llamamos, en sentido fuerte, experiencia contra la voluntad doctrinaria y sistemática del pensamiento abstracto —lo que separa el proceso místico del filosófico estaría del lado de su finalidad: frente al místico, el filósofo sabe que es el suyo un proceso interminable. Dicho de otro modo, si el místico puede soñar con alcanzar finalmente la fusión con el objeto de su búsqueda, el filósofo sabe que, por el contrario, el objeto hacia el que se encamina no le será accesible sino como problema. Ascèse-sans-but: una ascesis sin finalidad —así denomina Bataille a menudo su aventura. Y ese nombre conviene singularmente a esa indisciplina que llamamos pensar, según ha sido caracterizada aquí.

Foucault, que tanto le debe a la obra de Bataille, escribía: «Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación en un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar quiere que haya entre los tres una justa resonancia entonces el pensamiento es un trance; y vale la pena pensar» [89] . Pensemos por un momento en el pensar como indisociable de ese trance, como siendo ese trance. Diríamos entonces que lo que desde el aforismo de Nietzsche se nos invita a considerar es también el valor tutelar de esos momentos de trance que salpican nuestra existencia, en tanto que momentos de presencia de lo incondicionalmente valioso —frente a los cuales, el resto de nuestros valores, sometidos al tiempo crónico, no pueden ser sino instrumentales y abstractos. Con su invitación a legislar, a inventar valores, Nietzsche trata de remontar el universo de los valores utilitarios por los que el instante presente vale siempre y sólo en la medida en que puede ser evaluado como un medio para un fin futuro, en beneficio de esos momentos en los que se manifiesta lo absolutamente valioso, por sí mismo. Es en la medida en que pensar es interpretar y evaluar que, asociándolo con este segundo aspecto de lo que es el instante, puede afirmarse que es un trance. En este sentido recogerá Bataille, en su dimensión ética, la apertura nietzscheana del Eterno Retorno como prueba: «Es la separación del trance de los dominios del saber, del sentimiento, de la moral, lo que obliga a construir valores que reúnan en el exterior los elementos de estos dominios bajo formas de entidades autoritarias, cuando no era preciso buscar muy

lejos, bastaba con entrar en uno mismo, por el contrario, para encontrar allí lo que faltó a partir del día en que se contestaron las construcciones. “Uno mismo” no es el sujeto aislándose del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y del objeto». Así, nos apunta Bataille, fuera de esta experiencia del trance, los valores serán siempre abstractos, autoritarios, instrumentales. Estas pocas líneas pienso que resumen magistralmente el modo como Bataille, de nuevo y esta vez en el plano ético, pone el problema nietzscheano del Eterno Retorno, o si se prefiere, repite lo que está en juego en polaridades como αἰών/χρόνος .

Ante todo, lo que la experiencia interior niega es el tiempo del proyecto (el tiempo del χρόνος que determina el instante como el lugar en el que «se aguardan sucesos»), en tanto que operación sostenidamente nihilista de «posponer la existencia para más tarde» [90] . Si algo pretende la experiencia interior es, por el contrario, salir mediante un proyecto del universo del proyecto: colocar al hombre ante la angustia radical en la que se levanta como hombre (el fondo insondable del αἰών ; el rostro terrible de Dioniso) e invitarle a buscar su suerte en la transmutación de esa angustia en trance, en éxtasis —es decir, emplazarle ante la exigencia de ser uno mismo. «Si alguien confiesa su angustia hay que mostrarle la vacuidad de sus razones. Imagina una salida para sus tormentos: si tuviera más dinero, una mujer, otra vida... La necedad de la angustia es infinita. En lugar de avanzar hacia la profundidad de su angustia, el ansioso parlotea, se degrada y huye. Y sin embargo la angustia era su oportunidad: fue escogido a la medida de sus presentimientos. Pero, ¡qué desastre si la elude!: sufre igualmente y se humilla, se vuelve estúpido, falso, superficial. La angustia eludida hace de un hombre un jesuita agitado, pero en el vacío.» Eludir la angustia es velar el abismo del αἰών con las abigarradas fosforescencias del χρόνος —es convertir el momento presente en un momento en el que «se aguardan sucesos», mediante la introducción de un proyecto: la promesa de que el futuro nos redimirá de eso que somos y de la angustia del ahora, que por ello es negada. Así, la vida es siempre pospuesta para más tarde —otro rostro del nihilismo contemporáneo.

Importa poco aquí el relato de los meandros concretos de esa experiencia interior, ahondada en la angustia como viaje al extremo

de lo posible —hacia el Afuera y su éxtasis («La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y del sujeto, siendo como sujeto no-saber, y como objeto lo desconocido»). Importa poco, frente al modo vigoroso como Bataille señala el momento del trance como presencia del valor —donde valor se abre, a la vez, del lado de lo valioso, y también de lo valiente. Sin el coraje de sostenerse en pie ante los abismos del αἰών no hay posibilidad de evaluar, no se tiene derecho a legislar —nos dirá Nietzsche. Y lo que ahí está en juego es precisamente la soberanía de uno mismo: «Lo extremo es la ventana: el miedo a lo extremo nos introduce en la oscuridad de una prisión, con una voluntad vacía de "administración penitenciaria"».

Si debiéramos resumir en una consigna la aportación ética de Bataille a la apertura nietzscheana, podría decirse que lo que, sin cesar y de mil modos, Bataille nos está emplazando a pensar es la diferencia entre existencia y empleo del tiempo. La afirmación de que la negación del Afuera conduce a la prisión —a concebir la existencia como empleo del tiempo, «con una voluntad vacía de administración penitenciaria». Que la reducción de la existencia a empleo del tiempo, el sometimiento del αἰών por el χρόνος es la operación de devaluación de todo presente y de toda vida característica de nuestro nihilismo contemporáneo.

18

Es precisamente esta enseñanza nietzscheana, tal como Bataille la recoge, prolonga y arma en el plano de la ética, la que va a cobrar, con Foucault una singular dignidad política. Si ante la apertura del Eterno Retorno como prueba es posible hablar de un desarrollo ontológico (G. Deleuze), un desarrollo gnoseológico (G. Colli) o un desarrollo ético (G. Bataille), también lo es hablar, a partir de los trabajos de M. Foucault, de un desarrollo político. ¿Es casual que los primeros análisis de Foucault que tienen por objeto la cuestión del poder se interroguen por el nacimiento de la prisión [91] —haciendo de ella emblema institucional de las formas de nihilismo

contemporáneo? ¿De dónde surge el escándalo de Foucault ante la prisión sino de un talante ético que se sostiene sobre la diferencia que Bataille se encarniza en pensar? Para Foucault, lo importante en el surgimiento de la forma prisión como modalidad punitiva hegemónica es el modo en que, mediante la invención de un sistema punitivo, se crea en consecuencia un modelo abstracto y técnico de gestión colectiva de las individualidades que es aplicado, casi inmediatamente, a las más diversas instituciones totales: cuartel, escuela, hospital, taller... ¿No es algo más que casual la proximidad histórica en el surgimiento del Servicio Militar Obligatorio, la Instrucción General Pública, tan denostada por Nietzsche, y el Sistema Punitivo Carcelario? No es nada casual si atendemos a un rasgo mayor que las hermana: todas ellas son disciplinarias —entendiendo que disciplina es aquel «procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo es reducida, con el mínimo gasto, como fuerza política y maximizada como fuerza útil». Conocemos ya cuál es el resultado de las disciplinas: la normalización de las poblaciones —la invención del hombre normal. Lo que importa ahora, desde lo dicho anteriormente, es conocer sus procedimientos. Desde este punto de vista, el principio de sus modos de funcionamiento debe buscarse, ante todo, del lado de su imposición de una cierta ubicación en el espacio y el tiempo: éste es el nivel primero y elemental en el que, más allá de cualquier otro tipo de consideración, las escuelas son como las cárceles, éstas como los cuarteles y éstos como los hospitales. «No sólo los prisioneros son tratados como niños, sino que lo niños son tratados como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no es la suya. En este sentido, es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas mucho más. Basta ver una entrada en la Renault. O por otra parte: tres bonos para hacer pipi durante la jornada [...]» [92] . Así la operación de disciplinización, de normalización, es pues en primerísimo lugar la reducción de la existencia a (unos modos específicos de) empleo del tiempo —y una reducción que siempre opera a dos niveles: el de la imposición coactiva, evidentemente, pero también el de la incitación persuasiva. Es decir, aquélla que hace que el individuo contemporáneo no pueda autentificarse y reconocerse como tal sino en tanto que sujeto —que no haya más forma de moralidad sino la normalidad. Que la única exigencia ética mayor de nuestra sociedad surja de elevar lo normal a normativo —que no se nos emplace

moralmente ante nuestra existencia, sino ante nuestros empleos de tiempo. ¿No debería dar seriamente que pensar que nuestra sociedad se haya hecho un problema de cuestiones como «el tiempo libre», «el ocio» o «las vacaciones»? ¿O la misma desagregación antropológica, esa especie de zozobra existencial que sufren buena parte de los parados, aún con suficientes recursos económicos, o los jubilados, anticipados o no? De la pertinencia política de estas cuestiones puede dar fe un solo ejemplo: el alarmante crecimiento de los suicidios entre presos, reclutas y escolares —que no puede dejar de recordarnos los suicidios obreros del primer tercio a mitad del siglo pasado, durante el proceso de proletarización forzosa de las poblaciones que Foucault denominará «secuestro laboral» y que merecieron en su tiempo el elogio canalla de Baudelaire: el suicidio como la «passion particulière de la vie moderne» [93] .

Sobre la crítica política foucaultiana, escribe Deleuze: «Es como si, finalmente, surgiera algo nuevo desde Marx. Es como si una complicidad alrededor del Estado se hubiera roto. Foucault no se contenta con decir que hay que volver a pensar ciertas nociones, ni siquiera lo dice, lo hace, y propone así nuevas coordenadas para la práctica. [...] El privilegio teórico que el marxismo da al Estado como aparato de poder implica en cierto modo su concepción práctica del partido director, centralizador, que procede a la conquista del Estado: pero, a la inversa, es esta concepción organizativa del partido la que se justifica por esta teoría del poder. Otra teoría, otra práctica de lucha, otra organización estratégica son el envite del libro de Foucault» [94] .

Realmente, es bien difícil tratar de exponer, ni que sea mínimamente, una teoría política tan compleja como la que podría articularse a partir de lo que Foucault esboza —aunque sólo sea porque no está sistemáticamente expuesta en ninguna de sus obras, sino que se encuentra, aquí y allá, dispersa en el curso de entrevistas y escritos varios, a modo de principios heurísticos, cauciones metodológicas o reflexiones laterales a sus análisis históricos. Sin embargo trataré, y tan sólo, de mostrar el modo en que, prolongando en el dominio político aperturas como las expuestas aquí, de Nietzsche a Bataille, Foucault despliega un cierto diseño de estrategia de lucha política que podría contraponerse, punto por punto, con el modelo decimonónico de la lucha obrera,

cuyo ejemplo más eminente nos lo daría el comunismo. Para ello, y aunque apelaré a textos y referencias de apoyo siempre que ello sea posible, tomo como punto de partida una larga conversación privada sobre el asunto, con el propio Foucault, que tuvo lugar a finales de la década de los setenta.

Hay que comenzar recordando que por entonces hizo fortuna un término para caracterizar determinados modos de insumisión política que no eran homologables con las estrategias tradicionales del movimiento obrero: la disidencia —término que fue utilizado igualmente por movimientos tan distantes en el espectro político como los de la resistencia intelectual en la Unión Soviética y demás países del Este (por ejemplo, A. Sájarov o A. Solzhenitsin), o algunas ramas radicales de la llamada entonces «antipsiquiatría» (por ejemplo, R. Laing o D. Cooper). Bien, pues éste es precisamente el nombre que Foucault adoptará para caracterizar esa forma de lucha surgida, claro está, de otro modo de compresión de lo político que el propio de la tradición marxista —aunque no debe ponerse forzosamente en contradicción con ella, basta por el momento señalar sus diferencias. Una será, así, la lucha política que nombraremos resistencia, cuyas armas son los grandes movimientos de masas, la huelga general, y cuyo texto canónico sería El manifiesto comunista —y otra será la disidencia, cuyos movimientos, a diferencia de la anterior, están fuertemente individualizados (bien sea porque no hay posibilidad de movimiento de masas, como en los países del Este por entonces —bien sea porque así lo reclaman las propias reivindicaciones en cuestión: caso de los movimientos gay, de objetores de conciencia, etc.), y cuyo texto canónico sería, y puede que sea una boutade pero es bien significativa, El derecho a la pereza de Paul Lafargue [95] . En el primer caso, nos encontramos con un movimiento de tipo, ante todo, económico: sus reivindicaciones son de lucha contra la explotación económica, contra el trabajo expropiado, contra la extorsión de la plusvalía —es decir, según el esquema tradicional marxista, contra la cantidad de tiempo de trabajo que, acrecentando el valor de la materia prima al convertirla en mercancía, no revierte sin embargo en el salario del obrero sino que es expropiado por el poseedor de los medios de producción: el capitalista. Frente a esta reivindicación, la disidencia pondrá otra, no ya económica sino inmediatamente política: no se trata de denunciar la cantidad de

tiempo de trabajo no retribuido sino la conversión forzosa del tiempo de vida en tiempo de trabajo, y todo lo que ello implica. Así, distanciándose de los supuestos antropológicos que sustentan los principios de insumisión marxista o comunista, Foucault escribe: «Es falso decir con "cierto post-hegeliano célebre" que la existencia concreta del hombre es el trabajo. Ya que la vida y el tiempo del hombre no son por naturaleza trabajo, son: placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, apetitos, violencias, depredaciones, etc. El capital debe transformar toda esa energía explosiva en una fuerza de trabajo continua y continuamente ofrecida en el mercado. El capital debe sintetizar la vida en fuerza de trabajo, lo que implica una coerción: la de un sistema de secuestro. La astucia de la sociedad industrial fue, para ejercer esta coacción, retomar la vieja técnica usada del encierro de los pobres». Y añade: «Si es cierto que la estructura económica caracterizada por la acumulación del capital tiene como propiedad transformar la fuerza de trabajo en fuerza productiva, las estructuras de poder que tienen la forma del secuestro tienen como finalidad transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. El secuestro es el correlato en términos de poder de lo que en términos económicos es la acumulación del capital» [96] .

Este desplazamiento nos sitúa ya enfrentados a esa reducción de la existencia en un empleo del tiempo denunciada por Bataille —a ese sometimiento del αἰών por el χρόνος que sostenía la propuesta nietzscheana del Eterno Retorno como prueba. No es de extrañar entonces que sea precisamente la norma y las estrategias de normalización el envite que se da la disidencia, en la medida en que, como hemos visto, la norma es precisamente ese dispositivo que se aplica directamente sobre nuestra existencia para imponer un determinado empleo del tiempo. Por el contrario, la resistencia apunta no a la norma sino a la Ley, y en el límite, a la conquista final de la Máquina misma de la Ley, es decir, la toma del Estado. A esa conquista final del Estado, que el ejemplo de los países llamados de socialismo real hace dudosamente deseable, Foucault le opondrá un contra-modelo: la batalla perpetua [97] .

Se dirá, como así lo han hecho los representantes de la izquierda que podríamos llamar tradicional, con los habermasianos en primera línea de fuego, que sin un programa transformador de la sociedad no hay lucha política posible —a lo que, desde la

perspectiva de la disidencia, Foucault responderá que para que exista lucha política basta con percibir lo intolerable sin más, tal y como cada cual en su ámbito de experiencia lo percibe, y tener el coraje de buscar la manera de hacerle frente. Que no es necesario tener un modelo imaginario o futuro de cómo deberían estar organizadas las cosas en tal o cual dominio para percibir que es intolerable que estén organizadas como están organizadas —que la lucha política es perfectamente separable, en esta dimensión de la disidencia, de ese universo crónico del proyecto de cuyo carácter nihilista Bataille nos invitaba seriamente a recelar. Y que si bien el socialismo decimonónico llamado científico se apoyó, de cerca o de lejos, en los sueños del socialismo utópico, es perfectamente pensable una forma de sociabilidad que se abra paso, no tutelada por su voluntad de encarnar o realizar un noble sueño, sino por la de hacer converger experiencias locales de otras formas de lucha, de individualidad y de sociabilidad: en definitiva, de otros modos de ser uno mismo.

Finalmente, podría decirse, como también ha ocurrido, que un modo tal de comprender la lucha política es desmovilizador. Y bien, tal vez sí —tal vez la desorientación política de los años ochenta en adelante deba cargarse en parte a la cuenta de la emergencia de formas dispersas de enfrentamientos al poder como las que aquí se nombran «disidencias», si es que ya es tiempo de hacer un balance en términos históricos. Sin embargo, ello no obsta para que, desde esta contraposición, deba ponerse en cuestión, y del modo más agrio, el concepto mismo de movilización, su lugar en la economía interna del discurso «revolucionario», y los modos disciplinarios de entenderlo y propiciarla. Dicho de otro modo, si el mayo francés del 68 fracasó, si es que fracasó, una buena parte de las responsabilidades deben endosarse a aquellos poseedores de un programa transformador de la sociedad que, ante una situación de abierta insumisión y con un país que está expectante, sumido en una huelga general de diez millones de huelguistas, decidieron que no se habían dado las suficientes condiciones objetivas como para... (etcétera). Y frente a una movilización real y generalizada que, en tanto básicamente política y no económica, se les escapaba de las manos, optaron por apoyar a De Gaulle. Ante cuestiones como las de la movilización, de este modo entendida, o el programa transformador, podría decirse otro tanto que lo que hace un

momento afirmaba Deleuze respecto de la forma «partido»: «[...] es esta concepción organizativa del partido la que se justifica por esta teoría del poder [...]». En este caso, lo que estos términos hacen es justificar la existencia del «intelectual conciencia crítica» que sabe lo que las masas deben hacer, cuándo, cómo y dónde, y que recalifica su existencia de tal por recurso, y sólo por recurso, a ser su representante —esto es: a tomar la palabra en su nombre, para lo cual siempre será preciso que sigan existiendo «masas», que sean mudas y que asientan. ¿La actual ignominia de tal tipo de personajes, cómplices las más de las veces, no está lo suficientemente probada como para dejar de apostar por las direcciones a las que, con todo su «buen juicio», pretenden encaminarnos? Las críticas de Foucault al «intelectual universal» y al «portavoz autorizado» [98] , son lo suficientemente esclarecedoras como para no necesitar ningún añadido —y la raíz de su enfrentamiento con Habermas, y todas las reservas que éste expresa para con aquél, pienso que deben buscarse aquí y no en cualquier otro lado. Cierta vez, y a este respecto, Deleuze, con ocasión de alguna de aquellas asambleas de estudiantes en pie de guerra o algo parecido, zanjó la cuestión de modo contundente, desmarcándose del papel de predicador o profeta que se le solicitaba —vino a decir: «Mire, joven: si yo supiera cómo se hace la revolución, no lo diría — la haría » [99] .

Pienso que sería un error, o una forma interesada de malentendido, remitir la contraposición de estrategias de lucha política que a partir de los trabajos de Foucault se nos propone, a la tan sabida diferencia entre el rebelde y el revolucionario —tomando apoyo esencialmente en la presencia o ausencia de un programa transformador de la sociedad que legitime sus luchas. En primer lugar, porque la figura del rebelde, que ante todo implica algo así como un gesto o una actitud que no son en modo alguno el centro de la cuestión en lo que a la disidencia se refiere, tiene unos perfiles notablemente borrosos, por más que heroizados. En definitiva, ¿quién es el rebelde? ¿Es esa idea que mueve a un miembro de la Resistencia como Albert Camus, o es el sueño que habita los ocios de un oficial del ejército nazi como Ernst Jünger? Y en segundo lugar, lo que acabaría de mostrarnos que el problema no está en absoluto ahí, es, del otro lado de la oposición, la figura misma del revolucionario que por más que se diga no es sino, y también, la faz

heroizada de un personaje a menudo mucho más torvo: el militante —es decir, aquel sujeto normalizado y disciplinado por una institución específica dotada de sus correspondientes discursos legitimadores que es, o era, el Partido. No, creo que si fuera preciso buscar alguna suerte de topos canónico en el que se mostrara la divergencia entre ambas formas de comprensión de lo político, el modo de contraponerse y sus propias paradojas internas, sería mucho más esclarecedor acudir, por ejemplo, a un modelo dramático como el Marat/Sade de Peter Weiss. Allí, encontraríamos en acto el despliegue, en su detalle, de estas dos visiones contrapuestas del poder y del ejercicio de la libertad llevadas hasta sus últimas consecuencias. Es ocioso añadir que tanto la opción ética de Bataille como la política de Foucault se situarían del lado de Sade.

Y es que, en definitiva, lo que apunta tras eso que denominamos disidencia es, ante todo, otro ejercicio de la libertad —la reivindicación de otro derecho fundamental: el derecho a disidir [100] . Y derecho a disidir quiere decir, estrictamente, derecho a dissidere —esto es: derecho a sentarse en otro sitio, de otro modo, y no en el único sitio y del único modo que continuadamente nos imponen las instancias normalizadoras de la reducción de toda la existencia a unos empleos del tiempo. El derecho a jugar y a ponernos en juego —el derecho a determinar qué es lo que cuenta; qué es lo que está en juego en el pasar de lo que (nos) pasa: que es reclamar, no el derecho ni siquiera a una existencia dotada de sentido y de valor, sino tan sólo la facultad de medirnos con nuestra existencia teniendo derecho a ponernos problemas de valor y la cuestión de su sentido último en relación con eso que es uno mismo [101] . Y de rechazo, la reivindicación de este derecho a ponernos en juego mostrará, con la evidencia de lo que es intolerable, la existencia de otros modos de fascismo, sumamente diversificados y complejos, que no pueden analizarse ni denunciarse, ni tampoco combatirse, desde las teorías de resistencia tradicionales por la sencilla razón de que, en buena medida, también forman parte de ellas [102] .

Ahí está lo fundamental. Y esto es algo que en un país como el nuestro, que ha cubierto tan rápidamente el tránsito del fascismo a las libertades democráticas, debería ser del todo evidente.

19

A partir de la prolongación política que, como disidencia, Foucault establece de lo que aquí se ha caracterizado como la indisciplina de pensar, creo que queda lo suficientemente armada la apertura que se pretendía proponer al principio de estas páginas, como para no fatigar al lector con una recapitulación general. Diremos tan sólo, y del modo más convencional posible, que los trabajos de lo que reconocemos como filosofía son susceptibles así de ser caracterizados, según lo dicho, como un ejercicio de la diferencia, a todos los niveles del circuito de comunicación que las leyes del Mercado le imponen. Diferencia desde el punto de vista del emisor (el filósofo-artista, el que inventando descubre y descubriendo inventa, frente al modelo del filósofo-rey —o más modestamente, el intelectual «universal» o «conciencia crítica»); ejercicio de la diferencia en el canal (escolar, periodístico —la filosofía del estilo como resistencia a las usuras de un medio tan proclive a convertirse él mismo en mensaje); producción de la diferencia en el receptor(y en tanto que efecto de pensamiento en su interlocutor natural: ni el sujeto, ni el hombre, ni las masas, sino el individuo en su tuteo soberano consigo mismo); y finalmente, en el propio mensaje (discurso que se quiere, ni doctrinario ni adoctrinador, sino problematizante —esto es: que no deja de afirmar que está por pensar buena parte de lo que nuestra doxa considera obvio, natural y razonable, sin por ello decir cómo debe ser pensado, sino qué es lo que todavía no sería pensarlo).

Este último aspecto es sin duda el más inquietante —pero también es el envite crucial si es que la filosofía debe ser invitación a eso que llamábamos «vida filosófica» y vehículo para el pensar. No hay más respuesta a la famosa pregunta por las alternativas tan cara a predicadores y profetas, no hay más respuesta al tan cacareado ¿qué hacer? que decir: lo que hay que hacer, y no tenemos nada mejor que hacer, es pensar lo que hay que hacer —poner en juego la indisciplina del pensar, en ese diálogo con uno mismo que tutela nuestro hacer. Y es cierto que en este juego son muchas las ayudas

que podemos encontrar, dentro y fuera de la filosofía, para esclarecer nuestro propio pensamiento —ayudas de todos aquéllos que se plantearon, por sí mismos y para sí mismos, problemas semejantes. (En este sentido, serán de ayuda todos aquéllos que se plantearon con rigor e imaginación qué debían hacer —pero nunca quienes soñaron con lo que estaría bien que nosotros hiciéramos). Lo que quiere decir que pensar no es posible en ningún caso sino por uno mismo —y que lo propio de los hombres libres es hacer lo que piensan y no cualquier otra cosa. Y en tanto que es la existencia de uno mismo la que está en juego, nadie tiene derecho a decidir por nosotros de qué juego se trata y cómo se juega o en qué modos de empleo del tiempo debe convertirse —sino que, radicalmente, éste es asunto de cada cual. Y cada cual sabrá encontrar sin dificultad con quién quiere y con quién no, y a qué quiere jugar en cada caso. En cierta ocasión, Foucault, al ser interrogado respecto de los perfiles que debería adoptar la revolución en el futuro, respondió desmarcándose de todo proyecto por recurso al cual legitimar la necesaria insumisión actual —y dijo que imaginar un sistema futuro forma parte todavía del sistema actual [103] . Creo que la precisión es importante, y no sólo en lo que atañe a la revolución sino en lo que tiene que ver con el pensar mismo. Si pensar o resistir es algo, es en la medida en que es irrupción o manifestación del Afuera, de qualcos'altro , de un otro modo en el seno de lo Mismo —y sólo así tiene valor y sentido: en tanto que indisciplina. Hemos dicho que cada cual, por su experiencia, sabe de sus contactos con el Afuera y que no es precisa ni posible una mayor caracterización. Sin embargo, si alguien negara incluso ese mínimo e imprescindible éxtasis que es la experiencia de haber estado equivocado, podría respondérsele entonces diciendo que el Afuera es simplemente lo que no está dentro, lo que no forma parte aún de lo Mismo —pero que, como los antiguos bárbaros, ronda en sus fronteras: como rondan versos al poeta y formas al artista, como ronda la solución en un problema que no está lo suficientemente bien determinado en tanto que problema. Como nos ronda ese uno mismo, que aún no somos, pero que debemos llegar a ser para poder ser lo que somos: ese intento de ser lo que somos. Como ronda, siempre presentida, la sabiduría en los afanes del filósofo.

Y, finalmente, a todos aquéllos que pretenden que la tarea del pensar consiste en tutelar y legitimar las razones del Mercado, que

el filósofo no debe sino dar lustre intelectual a las verdades de la ideología o el sentido común —a todos aquéllos que, en definitiva y por recurso a los saberes positivos, no vean la realidad sino como la suma de unos estados de cosas, y digan que un pensar entendido como indisciplina no busca sino introducir irresponsablemente desorden en el sistema, no cabe sino responderles que tal vez sí. Pero, que determinar el sentido y el valor de un aliquid en términos de «desorden en el sistema» nunca ha sido otra cosa sino el modo de legitimación que se dan a sí mismas todas las policías.

París, primavera de 1989.

Revisión, L'Escala, verano de 2023.

■

22. En el presente escrito aparecerá muchas veces el término «hombre». Quisiera advertir que se usa siempre en el sentido primero que registra el DRAE: «Ser animado racional, varón o mujer»; como sinónimo por tanto de «animal humano», y traducción del griego ἄνθρωπος y el latino homo, ambos con el mismo sentido y claramente diferenciados de «varón» para el que reservan otro término (ἀνήρ, vir).

23. Sobre el surgimiento del logos, en tanto que momento desacralizador del espíritu griego, y el papel inaugural jugado en este proceso por el mito de Edipo (el destructor de la Esfinge y vencedor del enigma), ver G. Colli: El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 1977; pp. 44-45. En un sentido análogo, es importante el análisis que M. Foucault realiza de la tragedia de Edipo, entendida como «representativa y en cierta manera instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado». La verdad y las formas jurídicas, Barcelona, Gedisa, 1980; «2.ª Conferencia». Véase también al

respecto M. Blanchot, L'entretien infini, París, Gallimard, 1969; «I. El habla plural, 2. La pregunta más profunda».

24. E. Canetti: La provincia del hombre, Madrid, Taurus, 1982, p. 12.

25. Véase, Historie de la sexualité 2: L´usage des plaisirs, París, Gallimard, 1984; «Introduction».

26. G. Colli: Filosofía dell'espressione, Milán, Adelphi, 1969, capítulo 2 [el subrayado es nuestro].

27. Sobre la importancia de este compromiso con algún qualcos'altro irreductible, del que tal vez nada pueda decirse pero al que ningún pensador, en tanto que pensador, puede olvidar que está firmemente religado, recuérdese, por ejemplo, la estimulante lectura que E. Trías realiza de la última sentencia del Tractatus de Wittgenstein: «El alto voltaje que precisa [...] la [...] conciencia empirista, logicista o pragmatista para alimentar el semáforo del saber que ha alcanzado en relación a todo abuso lógico-lingüístico de la metafísica induce al sujeto del método a sospechar del que sospecha y a vigilar o supervisar esa conciencia vigilante y policial. Vuelve sobre la frase de Wittgenstein, "de lo que no se puede hablar, se debe callar" y advierte el carácter imperativo de ese "debe". Pero advierte así mismo cómo esa forma imperativa ("se debe callar", muss man schweigen), lejos de reducir a "nada" o pulverizar eso acerca de lo cual "debe callarse", no hace sino preservarlo y resguardarlo, dando a la vez noticia y signo de ello a través de esa misma forma imperativa». La aventura filosófica, Barcelona, Mondadori, 1988, p. 27.

28. «Le philosophe-artiste» en Nietzsche aujourd'hui, París, U.G.E., 1973. En 2004, el autor publicó un libro con el mismo título (Éditions Léo Scheer), en el que se recoge el artículo citado, con algunas modificaciones, y del que existe traducción al español: J. N. Vuarnet, El filósofo-artista, Incorpore, 2015.

29. G. Deleuze: Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 7-8.

30. «Sondeado y recorrido con erudición, pero sobre todo soñado, integrado a partir de la fantasía, reconstruido como una vida sin rostro sobre la base de las palabras insensatas, del balbuceo inconexo de Píndaro y los coros trágicos.» Véase G. Colli: Introducción a Nietzsche, México, Folios, 1983, pp. 14-15.

31. Ibid.

32. Para lo que sigue, véase mi artículo: «El joven Nietzsche y el filosofar», en ER, revista de filosofía, 3, mayo de 1986.

33. Vale la pena recordar aquí el hermoso análisis que de esta problemática realiza Víctor Gómez Pin en El drama de la ciudad ideal, Madrid, Taurus, 1974.

34. A título de ejemplo, singularmente clarividente (esto es: lúcido y anticipador), de esta cultura disciplinada y disciplinaria y de la consiguiente comprensión del

pensamiento como acto de acatamiento de la disciplina, podríamos considerar el siguiente fragmento de Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educacionales (Tercera conferencia): «He aquí un fenómeno nuevo y ciertamente original: el Estado asume el papel de mistagogo de la cultura y, promoviendo sus propios fines, obliga a cada uno de sus servidores a presentarse ante él empuñando la antorcha de la ilustración general y oficial, en cuya luz inquieta han de reconocerlo a él mismo como meta suprema y premio de todos sus esfuerzos en materia de ilustración. Este último fenómeno, por cierto, debería darles qué pensar; les debiera recordar por ejemplo esa tendencia afín, poco a poco comprendida en su verdadera significación de una filosofía en un tiempo fomentada por el Estado y atenta a fines del Estado: la tendencia de la filosofía hegeliana; y tal vez pueda hasta decirse, sin caer en la exageración, que Prusia, al subordinar todos los afanes referentes a la ilustración a los fines del Estado, ha recogido con éxito la herencia prácticamente aprovechable de la filosofía hegeliana, cuya apoteosis del Estado ciertamente culmina con esta subordinación». Véase al respecto mi artículo sobre Nietzsche citado en la nota 11.

35. ¿A pesar suyo? Es difícil de creer en alguien que escribió como último punto de su «decálogo del estilo» lo siguiente: «No es ni sensato mi hábil privar al lector de sus refutaciones más fáciles: es por el contrario muy sensato y muy hábil dejarle el cuidado de formular él mismo la última palabra de nuestra sabiduría». Véase el texto Para la teoría del estilo que Nietzsche envío por carta a Lou Andreas Salomé (§ 288. A Lou von Salomé, Tautenburg, 8-24/8/1882) y del que se conserva un borrador en Fragmentos póstumos III, Tecnos, Madrid 2010; «Notas de Tautenburg», julio-agosto de 1882, 1 [45].

36. Ver, por ejemplo, el último aforismo de Aurora, titulado significativamente: «¡Nosotros, los argonautas del espíritu!»: «Todos esos pájaros atrevidos que vuelan hacia espacios lejanos, llegará el momento en que no podrán ir más lejos y

tendrán que posarse en un poste o en un pelado arrecife, considerándose felices por hallar ese miserable asilo. Pero ¿hemos de deducir de ahí que no queda delante de ellos espacio libre y sin fin, y que han volado todo lo lejos que se puede volar? Sin embargo, nuestros grandes iniciadores y nuestros precursores acabaron por detenerse, y cuando la fatiga se detiene no adopta actitudes nobles ni elegantes. Lo mismo nos sucederá a ti y a mí. Pero qué me importa, y qué te importa. ¡Otros pájaros volarán más lejos! [...]».

37. En el caso de Hegel esto no sería enteramente cierto. La razón de ello pienso que debería buscarse del lado de la ausencia de trato directo con su obra, que sólo conocía, al parecer, a través de divulgaciones escolares.

38. El que, a menudo, el personaje privilegiado o protagonista sea Sócrates no debe llevarnos a suponer que sea la suya la única opinión que cuenta (y, en definitiva, ¿qué cuentan las «opiniones» de un filósofo sino es como punto de partida para una problematización?), y que las demás sean tan sólo las voces de meros trasuntos y comparsas. Sócrates no es sólo ni el único portavoz del pensamiento platónico, ni satura por entero aquello que Platón alcanzó a pensar. Sobre la singularidad del diálogo como ejercicio filosófico ver Patricio Peñalver Gómez, Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad, Universidad de Murcia, 1986.

39. En la terminología de G. Dumézil. Se encuentra una versión compendiada de su teoría comparatista en Los dioses indoeuropeos, Barcelona, Seix Barral, 1971. Para el problema que nos ocupa ver Didier Pralon, «Le modèle tripartite dans la philosophie grecque du IVe siècle AC», en el número especial dedicado a G. Dumézil por el Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, París, Pandora, 1981.

40. Carta VII, 341c y ss. En análogo sentido (supra 340b y ss.), donde el vehículo o medio de la filosofía queda caracterizado como voz, y la filosofía como algo que no puede darse sino en la voz baja del diálogo y la conversación privada, y, consecuentemente, su fin es, ante todo, alumbrar la posibilidad de una vida filosófica. Merece la pena también retener una afirmación que se da un poco más adelante (342a y ss.): «Sólo tras haber frotado trabajosamente unos contra otros, nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos, cuando se ha discutido en discusiones benevolentes, en las que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, sólo entonces brota la luz de la sabiduría y de la inteligencia, con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas. Por ello, todo hombre serio se abstendrá mucho de tratar por escrito cuestiones serias y entregar así sus pensamientos a la envidia y a la ininteligencia de las masas».

41. Principalmente en el Fedro. El texto de J. Derrida «La farmacia de Platón» (en La diseminación, Madrid, Fundamentos, 1975) pasa por ser el análisis clásico de esta problemática. Véase al respecto el texto de Patricio Peñalver citado en la nota 17.

42. La natura ama nascondersi, Milán, Adelphi, 1988, «Prefacio».

43. Sobre las potencialidades de lo falso en el discurso filosófico de Platón, ver G. Deleuze: «Simulacro y filosofía antiguas», incluido en los apéndices de Lógica del Sentido, Barcelona, Paidós,1989.

44. A este respecto, recuérdese, por ejemplo, lo que Foucault escribía en «Réflexions sur Histoire de Paul: faire les fous»: «[…] la forma rígida, repetitiva y ritual de la locura: la locura, lo más rigurosamente regulado del mundo». En Le Monde, 16 de octubre de 1975; recogido en Dits et Écrits III, París, Gallimard, § 171.

45. He intentado llevar adelante una reflexión sobre ambas direcciones, respectivamente, en: El hombre como argumento (1987), Universidad de Granada, 2019; y en El orden de los acontecimientos (1988); y en este sentido, entiendo que el presente texto (1990) representó su prolongación natural.

46. Se recordará la caracterización del pensar que da repetidamente Platón: «… discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. […] A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras» (Theaet. 189c-190a; también Soph. 263e-264b).

47. 5 de enero de 1983. Publicada por Magazine Littéraire, 207, mayo de 1984, bajo el título de «Un cours inédit»; recogido en Dits et Écrits III, Gallimard, París, § 339.

48. Sobre el Eterno Retorno en general puede consultarse la obra clásica de K. Lowith: Nietzsches Philosophies des ewigen Wiederkehr des Gleichen, Berlín, Die Runde, 1935. Respecto a la experiencia del Eterno Retorno y su elaboración para hacer de ella un pensamiento comunicable, véase P. Klossowski: Nietzsche et le cercle vicieux, París, Mercure de France, 1969.

49. En este sentido, me remito a la obra ya citada de G. Deleuze: Nietzsche y la filosofía; véanse, respectivamente, pp. 70-73 y 98-103.

50. Véase al respecto, P. Klossowski, op. cit., pp. 93 y ss.

51. G. Deleuze, Différence et Répétition, París, P.U.F., 1968, p. 59.

52. Ibid., p. 60.

53. Nietzsche y la filosofía, op. cit., pp. 71-72.

54. La raggione errabonda, Milán, Adelphi, 1982, § 411.

55. Filosofía de la expresión [Filosofía dell'espressione], Madrid, Siruela, 1996, p. 53. Ver asimismo el epígrafe dedicado a la «Doctrina del instante» en Después de Nietzsche [Dopo Nietzsche], Barcelona, Anagrama, 1978, p. 48: «Sólo en nuestra vida podemos gozar, aferrar lo que precede a nuestra vida, lo que está más allá de nuestra vida. Y allí donde se exalta el instante está presente el conocimiento místerico, desde Parménides hasta Nietzsche. El instante atestigua lo que no pertenece a la representación, a la apariencia».

56. García Calvo traduce el fragmento así: «El Tiempo-Todo es un niño jugando, que juega al castro o tres-en-raya: ¡Castro-hecho-y-derecho para el niño! o ¡Del niño la corona!»; en

Razón Común. Heráclito, Madrid, Lucina, 1985. Muy atinadas parecen las observaciones que hace Antonio Campillo al respecto: «Lo más viejo o longevo, parece decir Heráclito, es a la vez como el juego de un niño; y ese juego, el tres-en-raya, es un juego tal que en la jugada final, la jugada que lo corona y lo cierra como un todo, la jugada que da la victoria al niño, contiene en sí todas las jugadas posibles, ya que se trata de un juego con un número finito de combinaciones, y por tanto en la jugada inicial están también prefiguradas todas las otras. Sin embargo, es un juego en principio interminable: bastaría con que los jugadores no se equivocaran nunca. En él no vale, pues, ni el puro azar ni el puro cálculo, sino el sentido de la oportunidad suficiente para aprovechar cualquier descuido del adversario, y ese sentido de la oportunidad o del instante no es asunto de ciencia ni de previsión, ni es por tanto privilegio de la experimentada vejez, sino que un inocente niño puede poseerlo como nadie. Para Heráclito, el sol es siempre el mismo, y sin embargo es nuevo cada día. Del mismo modo, lo eterno es a la vez lo instantáneo, lo más viejo es a la vez lo más joven, el mundo entero está comenzando a cada instante». En Aión, Chrónos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica, conferencia pronunciada en la U.N.E.D. de Bergara, el 4 de febrero de 1989.

57. Timeo, 37a y ss.

58. La Sapienza greca, III, A 18; Milano, Adelphi, 1982. Muy sugerente aunque abiertamente proyectiva es la traducción de H. Fränkel de αἰών por Dasein. En Wege und Formen Frühgriechischen Denkens, Múnich, C. Beck, 1955.

59. OD., ε.152, ε.160, σ.204. Véase al respecto, E. Benveniste: «Expression indo-européenne de l'éternité», en Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, XXXIII (1937).

60. Para una caracterización del αἰών en Plotino, véase Enn., III, 7.3 —para quien sin embargo el término sigue vinculado con vida (ζωή) y diferenciado claramente de ἀίδιος (eterno, perpetuo). Así, nos dice, es «una vida que permanece en identidad por razón de que posee siempre presente la totalidad de su ser [...]».

61. Sobre la médula espinal como bisagra entre el cuerpo y el alma, la muerte y la inmortalidad, y conducto para el semen, «dador de vida», la literatura es abundantísima. Por ejemplo, Platón: Timeo 73b, o Hipócrates: De la generación, II, 2. Se encuentra un bello análisis en este sentido, en M. Foucault: El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 44, 111-12, 119, 122-23.

62. R.V., I, 89, 9; véase el artículo citado de Benveniste en la nota 39.

63. Desde el punto de vista filológico, son de una inestimable ayuda los textos de E. Degani: AIΩN, da Omero ad Aristotele, Padua, CEDAM, 1961; y C. Eggers Lan: Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón, México, UNAM, 1984. Desde el punto de vista filosófico, merece destacarse la elaboración que G. Deleuze lleva a cabo de la polaridad αἰών/χρόνος en la Lógica del sentido, Barcelona, Paidós, 1989, (10.ª Serie: Del juego ideal y 23.ª Serie: Del Aión), y la reflexión que sobre ella lleva a cabo M. Foucault en Theatrum Philosophicum, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 36: «Cronos es el tiempo del devenir y del nuevo comienzo. Cronos traga pedazo a pedazo lo que ha hecho nacer y lo hace renacer en su tiempo. El devenir monstruoso y sin ley, la gran devoración de cada instante, el engullimiento de toda vida, la dispersión de sus miembros, están vinculados a la exactitud del nuevo comienzo

[...]. Y sin embargo, Aión es el propio volver, la línea recta del tiempo, esa grieta más rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante, que de una parte a otra de su flecha indefinidamente cortante, hace surgir este mismo presente como si hubiese sido ya indefinidamente presente e indefinidamente por venir».

64. DK B 17, 11.

65. Sept., 744.

66. Hist., I, 32.

67. Her., 900.

68. Himn. Orf., XIII, 5.

69. Platón: Timeo, 37d.

70. El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»), Universidad de Murcia, 1985, pp. 28-29.

71. De Cae, I, 9, 279a 22-28.

72. De Cae, II, 12, 292a 19.

73. Fis, IV, 11, 219b 12-33.

74. Véase al respecto L. Ruggiu: Tempo Coscienza e Essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo, Brescia, Padeia, 1970 —con un interesante prólogo de E. Severino—. También, J. Conill: El tiempo en la filosofía de Aristóteles, Valencia, Pub. Fac. Teología S. Vicente Ferrer, 1981. Se encontrará asimismo una estimulante reflexión al respecto en: V. Gómez Pin, Ordre et substance. L'enjeu de la quête aristotélicienne, París, Anthropos, 1977.

75. Platón: Timeo, 44c.

76. Plutarco: Moralia, 114d.

77. Para la tematización del par Apolo/Dionisio como figuraciones mitológicas de dos modos de entender la vida, respectivamente en tanto que βιός y que ζωή, véase C. Kereny: Dyonisos. Archetypal image of indestructible life, Princenton Univ. Press, 1976. Sobre la relación de Dioniso y el Eterno Retorno, en Nietzsche, véase. G. Deleuze: «Mystére d'Ariane» en Bull, Soc. Franc. d'Études Nietzscheénnes, marzo 1963. «Dioniso es la afirmación pura. Ariana es el Ánima, la afirmación desdoblada, el "sí" que responde al "sí". Pero desdoblada la afirmación vuelve a Dioniso, como afirmación que redobla. Por ello, en este sentido el Eterno Retorno es el producto de la unión de Dioniso y Ariana. Mientras que Dioniso está solo, tiene miedo del pensamiento eterno, porque teme que éste traiga únicamente las fuerzas reactivas, la empresa de negar la vida, el hombre pequeño (aunque fuera

superior o sublime). Pero cuando la afirmación dionisíaca halla su pleno desarrollo con Ariana, Dioniso aprende por su parte algo nuevo: que el pensamiento del Eterno Retorno es consolador, a la vez que el Eterno Retorno mismo es selectivo. Que no se da el Eterno Retorno sin una transmutación. Ser del devenir, el Eterno Retorno es producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma, y no hace devenir sino lo que es activo. Ni las fuerzas reactivas ni la voluntad de negar volverán: son eliminadas por transmutación, por el Eterno Retorno que "selecciona"». Un buen estudio de antropología histórica sobre la figura de Dioniso, que compendia las diferentes interpretaciones que sobre él se han hecho es el de Maria Daraki: Dyonisos, París, Arthaud, 1985.

78. «Y éste es el sentido más profundo de Dioniso: la vida como realidad absoluta, intemporal (el aión de Heráclito), en antítesis a la realidad de nuestra vida temporal, a la vida aparente…», La ragione errabonda, § 343. En el mismo sentido, el epígrafe «Phanes il risplendente» de su Filosofia dell'espressione. Para una reflexión sobre este enigma colliano, véase L. Anzalone y G. Minichiello: Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli, Bari, Dedalo, 1984; capítulo tercero.

79. Ver, por ejemplo, Juan, 4.14: «Pero el que beba del agua que yo le daré nunca más tendrá sed: el agua que yo le daré se convertirá en una fuente que surgirá siempre dentro de él para darle vida eterna». Otro tanto podría decirse de la «vita aeterna» de San Agustín, tal como se desprende de su relato de la revelación de Ostia, en Conf. IX, 10.23-26. Para una distinción entre el αἰών presente «which extends up to the second "Parousies"» y el αἰών por venir o futuro, véase G. Quispel: «Time and History in Patristic Christianity», Eranos Yearbooks, XXX 3 (1957).

80. La referencia a la evocación proustiana es aquí inevitable. En este sentido, cfr. G. Deleuze: Marcel Proust et les signes, París, P.U.F., 1986. Muy interesante, desde el punto de vista que aquí se mantiene, es el emparejamiento de W. Benjamin, entre la evocación proustiana y la experiencia del aura —entendiendo que «sentir el aura de una cosa —tal es la nueva definición— es conferirle el poder de levantar los ojos». Véase, por ejemplo, «Para una imagen de Proust», en Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos, Caracas, Monte Ávila, 1970.

81. Véase «Tesis de filosofía de la historia», en Discursos interrumpidos, I, Madrid,Taurus, 1973. La persistencia de la temática de la experiencia doble de la temporalidad es hasta tal punto patente en Benjamin que constituye sin duda uno de los hilos rojos de su reflexión. Pocos han visto como él, con tal nitidez, los peligros de reificación inherentes a la memoria voluntaria propia de la temporalidad crónica, reclamando los prestigios de la memoria involuntaria: la experiencia de lo que nos fuerza a recordar —experiencia del aura, momento de salvación o de simultaneidad cristalina del instante. Para Benjamin el «heroismo» de Baudelaire estribaría, antes que cualquier otra cosa, en haber convertido en experiencia auténtica y materia poética esas «experiencias de choque» propias de la experiencia vivida (Erlebnis) instantánea, frente y contra las exigencias de la experiencia durable (Erfahrung). Véase en este sentido: Poesía y capitalismo, Madrid, Taurus, 1972. Sobre la importancia de esta problemática en Benjamin, Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. En una dirección análoga, una de las aventuras espirituales más sugestivas de entre nuestros contemporáneos, la de Peter Handke, encuentra uno de sus vectores mayores en la oposición entre esta doble temporalidad, y la voluntad de hacer del éxtasis una experiencia sostenida. «Lo he aprendido una vez más / el éxtasis siempre está de más / la duración es lo preciso / [...] La duración es la aventura del año que pasa / la aventura del suceso cotidiano.» (Gedicht an die Dauer, Frankfurt,

Suhrkamp, 1986). Esto es particularmente evidente en sus diarios, en los que se presenta como objeto de problematización constante: «El problema de la vida: la continuación, la transición (¿cómo puedo prolongar un estado de bienestar adquirido?). Cada vez parece más difícil pasar de una actividad a otra, aunque sea pasar de "ordenar" a "escribir cartas", de "mirar la televisión" a "leer" [...]», en Die Geschichte des Bleistifís, Salzburgo y Viena, Residenz, 1982. Desde este punto de vista no es de extrañar que en su novelística, y a todos los niveles, la imagen del umbral sea cada vez más dominante, hasta convertirse en objeto eminente de tematización explícita en El chino del dolor (Madrid, Alfaguara, 1988). «En lugar de "sensibilidad", "vulnerabilidad", "delicadeza", etc. di: "conciencia de los umbrales"» (Die Geschichte des Bleistifs). Sobre las dimensiones de la memoria y su relación necesaria con el olvido, así como con el instante y el acontecimiento, el libro de Pierre Bertrand: El olvido. Revolución o muerte de la historia, México, Siglo XXI, 1977, es absolutamente imprescindible.)

82. Véase al respecto su Segunda Intempestiva, De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida.

83. «Poésie et pensée abstraite», en Œuvres I, La Pléiade, París, Gallimard, 1957.

84. Heidegger lo enuncia con estas solemnes palabras: «Pero si el hombre debe un día acceder a la vecindad del Ser, debe antes aprender a existir en lo que no tiene nombre. Debe saber guardarse tanto de la tentación de la publicidad como de la impotencia de la existencia privada. Antes de proferir una palabra, debe primero dejarse reivindicar de nuevo por el Ser y prever el peligro de no tener, bajo esa reivindicación, sino poco o raramente algo que decir. Sólo entonces se le restituye a la palabra la riqueza inestimable de su esencia y al hombre un

cobijo para habitar en la verdad del Ser». Über den Humanismus, Frankfurt, Shurkamp, 1947. Creo que la correlación con el planteamiento de Valéry es evidente —así como de rechazo, un caso de sintonía entre poesía y pensamiento, en un sentido próximo a como la establece María Zambrano. Véanse textos como Filosofía y poesía, Poesía y sistema, y otros, recogidos en sus Obras reunidas, Madrid, Aguilar, 1971.

85. La natura ama nascondersi, Milán, Adelphi, 1988; véanse los comentarios respecto de esta distinción de L. Anzalone y G. Minichiello, en el capítulo quinto de su libro ya citado. Reténgase también la anotación de Nietzsche (Fragmentos póstumos, verano-otoño de 1884, 26 [308]): «Auténtica finalidad de todo filosofar: la intuitio mystica».

86. «Patrick Bowles, sobre Beckett a principios de 1950», en James y Elisabeth Knowlson, Recordando a Beckett, Buenos Aires, Editores Argentinos, 2017; p. 154.

87. Afirmación que muy acertadamente fue elegida como lema general bajo el que el Centre Culturel International de Cérisy-la-Salle celebró su coloquio sobre G. Bataille (29 de junio/9 de julio de 1972), dirigido por Ph. Sollers y con la participación de, entre otros, R. Barthes, J. Kristeva, M. Pleynet y F. Wahl. Como de costumbre, las actas se publicaron en París, U.G.E., 10/18, 1973.

88. La constituyen principalmente los textos: L'expériencie intérieure, Le coupable y Sur Nietzsche que ocupan los volúmenes V y VI de sus Œuvres Complètes, París, Gallimard, 1973 (y de los tres existe traducción al castellano en Taurus). Las citas que siguen pertenecen todas ellas al primer texto.

89. En el ya citado Theatrum Philosophicum, p. 34.

90. En Die Geschichte des Bleistifts, Handke caracteriza la especificidad de esta nuestra «locura» contemporánea en estos términos: «El loco siempre tiene proyectos para el día de mañana y como estos objetos nunca se realizan completamente, siempre se vuelve más loco. Y los proyectos por su parte, se vuelven cada vez más detallados —y aplazados día tras día— y el loco se vuelve más y más loco. Por todas las puertas y ventanas abiertas no oye finalmente nada más que cifras (y esta locura de las cifras, ¿no comenzó con aquellas cucharadas suplementarias impuestas al niño: "cinco cucharaditas más…"?)».

91. M. Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975.

92. M. Foucault/G. Deleuze: «Un diálogo sobre el poder», en M. Morey (ed.): Sexo, Poder, Verdad, Barcelona, Materiales, 1978; reed. bajo el título de Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

93. Salon de 1846: De l'héroisme de la vie moderne, en Œuvres complètes, II, La Pléiade, París, Gallimard, 1976. Existe una penetrante reflexión al respecto en el ya citado Poesía y Capitalismo (Iluminaciones I), de W. Benjamin, en el capítulo dedicado a «Lo moderno».

94. Véase su reseña crítica sobre Surveiller et punir, «Écrivain non: Un nouveau cartographe», Critique, 343, dic. 1975.

Reeditado con alguna modificación en su Foucault, Barcelona, Paidós, 1987.

95. Reiterará esta reivindicación de P. Lafargue en un debate con un grupo de estudiantes estadounidenses, recogido y publicado con el título de «Dialogue on Power» por la revista QUID de Los Ángeles (Simeon Wake ed., 1976) en el que se insistirá en afirmar que no existe relación esencial entre el hombre y el trabajo: «Decir que queremos trabajar es muy diferente que definir nuestra esencia en términos de nuestro deseo de trabajar». En el curso de este debate se produce el siguiente cruce de palabras que evidencia, con el humor propio de los antiguos koan, la posición de Foucault al respecto —así como, y de rechazo, la pertinencia de la argumentación que sigue a esta nota. Es el siguiente:

«Student: It's something that we do.

Foucault: What's that?

S.: Work!

F.: Sometimes».

96. En el ya citado «Le pouvoir et la norme». Para un análisis de este punto de vista, entendido como centro de la fábula foucaultiana que subyace a sus lecturas históricas, véase «M. Foucault y el problema del sentido de la historia», mi contribución a la compilación de R. Maíz, Discurso, poder, sujeto, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.

97. Véase al respecto las páginas finales de Surveiller et Punir. Para la diferencia entre Ley y Norma, Foucault, en una entrevista para Radio France (8 de octubre de 1976) sobre «L'expertise médico-légal» (Centre M. Foucault. Documento D.3/432, 1988.), la especifica en cinco puntos: 1) La ley es

binaria (legal/ilegal); la norma está constituida por un sistema de gradaciones. 2) Sólo interviene en caso de infracción; interviene a lo largo de toda la vida. 3) Interviene sólo cuando una institución (especialmente la judicial) se hace cargo de ella; se da en un encabalgamiento de instituciones, es siempre una multiplicidad la que la hace funcionar. 4) Puede (debe) ser conocida, en principio; sólo la conocen quienes la establecen a partir de un cierto saber. 5) Actúa al descubierto; actúa en la sombra y por medio de los «normalizadores competentes».

98. Véase, por ejemplo, «Verdad y poder», recogido en mi selección citada en la nota 71.

99. Cito de memoria —lamento ser incapaz de ubicar la referencia.

100. Véase, D. Cooper: Qui sont les dissidents, París, Galilée, 1977. O el debate «Encierro, psiquiatría, prisión» entre D. Cooper, M. Foucault y otros, también recogida en mi selección.

101. Pienso que el envite de lo que ahí está en juego no puede ponerse de modo más limpio a como lo hace P. Handke en su Die Geschichte des Bleistifts: «La cuestión de saber con qué finalidad se es un ser humano está innegablemente desprovista de sentido... (aún me despierto, como siempre, con la pregunta: ¿quién soy?); pero cada día en el que no es planteada está también desprovisto de sentido».

102. Foucault, en su prólogo a la edición americana de El Anti-Edipo de G. Deleuze y F. Guattari, caracteriza dicha obra como una «introducción a la vida no fascista», y resume en siete puntos los principios esenciales de este «manual o guía de la

vida cotidiana». Vale la pena retenerlos: «1) Liberad la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante. 2) Haced crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión y jerarquización piramidal. 3) Liberaos de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la carencia, las lagunas) que el pensamiento occidental ha tenido por sagradas durante tanto tiempo, en tanto que forma de poder y modo de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, los dispositivos móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino nómada. 4) No imaginéis que sea preciso ser triste para ser militante, incluso si la cosa que se combate es abominable. Es el vínculo del deseo con la realidad (y no su huida en las formas de la representación) lo que posee una fuerza revolucionaria. 5) No utilicéis el pensamiento para dar un valor de Verdad a una práctica política; ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como si no fuera más que pura especulación. Utilizad la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y espacios de intervención de la acción política. 6) No exijáis de la política que restablezca los "derechos" del individuo tal como los ha definido la filosofía. El individuo es el producto del poder. Lo que es preciso es "desindividualizar" mediante la multiplicación y el desplazamiento, la disposición de combinaciones diferentes. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de "desindividualización". 7) No os enamoréis del poder». Véase M. Foucault: «L'Anti-Oedipe: une introduction à la vie non fasciste», en Magazine littéraire, 257, sep. 1988.

103. «Entrevista con M. A. Burnier y Ph. Graine», en Conversaciones con los radicales, Kairós, Barcelona, 1975. Es en la misma entrevista donde se produce la afirmación a la que antes aludíamos: «Yo opondría la experiencia a la utopía. Quizá la sociedad futura se esté esbozando a través de

experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una nueva conciencia, un nuevo tipo de individualidad…». Las declaraciones se ubican en el período del post-mayo del 68: fueron publicadas originariamente en noviembre de 1971, por la revista Actuel.

Apéndices

Sobre los textos

Del pensar como forma de patología superior

Prólogo a la traducción de Alberto Cardín de G. Deleuze, Diferencia y repetición, Gijón, Ed. Júcar, 1988.

De las cosas que pasan y su sentido

Prólogo a mi traducción de G. Deleuze, Lógica del sentido, Barcelona, Paidós, 1989.

Del pensar como forma de patología superior

A la memoria de Paco Monge

Las palabras y acciones de los hombres generan repeticiones materiales o desnudas, pero como efecto de repeticiones más profundas de otra naturaleza («efecto», en el triple sentido de causal, óptico y de vestimenta). La repetición es el pathos, la filosofía de la repetición es la patología.

Gilles Deleuze, Différence et répétition, 1968 [104] .

Tal vez sea Gilles Deleuze, entre nuestros contemporáneos, uno de los filósofos que con más insistencia ha planteado la pregunta por el pensar, entendiendo que es precisamente en esta pregunta donde se juega el ser mismo de eso que llamamos filosofía. A este pensar, tal como es caracterizado de forma eminente en este texto, quizá no le convenga mejor otra caracterización sino la de forma de patología superior. Intentaré justificar en lo que sigue la pertinencia de este nombre ambiguo y singular.

Se nos ha dicho y hemos aprendido que todavía no sabemos lo que significa pensar, que todavía no sabemos pensar. Que la filosofía se mide (tal vez hoy más que nunca, tal vez desde siempre) con el desafío de este no-saber, y que es con respecto a él como despliega las grandezas y las miserias que constituyen la historia de sus manifestaciones. Para muchos, con el término filosofía designamos la aventura de pensar sin presupuestos, el intento por pensar los presupuestos del pensar mismo. Pensar sería así igual a comenzar a pensar —éste sería el momento fuerte, el problema auténticamente

radical de la práctica filosófica: el momento de la conquista de las condiciones que posibilitan la emergencia del pensar. Podríamos preguntarnos si acaso no es éste el sueño de toda filosofía: hallar un pensamiento inaugural; inaugurarse en el gesto de pensar, con un sólo el ser es, con un todo fluye —si acaso no es éste el gesto que nos dibuja el cogito. Y ante la trama argumentativa que nos presenta la historia misma de la filosofía, si no es acaso la denuncia de los presupuestos subterráneos de todo pensamiento anterior uno de sus motores más evidentes: la apertura de la posibilidad de un pensamiento más rico, más firme, más profundo o más elevado.

La obra de Gilles Deleuze no es en absoluto ajena a esta dimensión; antes al contrario, diríamos que buena parte de su interés y su novedad surgen del modo como radicaliza la voluntad filosófica de un pensar sin presupuestos —por su denuncia de un nuevo ámbito de presupuestos cuya destitución nos colocaría en camino de una forma superior de pensamiento.

Si nos preguntáramos por la economía discursiva de los presupuestos en general, si nos preguntáramos por aquello que presuponen los presupuestos, observaríamos, con sorpresa, que tan enraizada está la voluntad de un pensar sin presupuestos como el culto al presupuesto en general, a la forma-presupuesto, a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico. El acuerdo filosófico se apoya de modo decisivo en el presupuesto de que lo normal tiene, ante cualquier auditorio compuesto por personas razonables, la misma fuerza para exigir nuestro asentimiento racional que los hechos observados. Para decirlo con palabras de Ch. Perelman: «... existe para cada categoría de hechos y especialmente para cada categoría de comportamientos un aspecto considerado normal que puede servir de base a los razonamientos. La existencia misma de este lazo entre los presupuestos y lo normal constituye un presupuesto general admitido por todos los auditorios» [105] . Este movimiento por el que se eleva lo normal a normativo sería el que hace posible el diálogo filosófico. Es el culto, el respeto al presupuesto, como forma general, lo que hará posible el acuerdo, de modo análogo a como sin prejuicios no son posibles los juicios. No es otro el sentido que otorga H. G. Gadamer, a la philia, la amistad, como figura ideal fundadora de la actitud filosófica. Y aún va más lejos cuando declara: «... los prejuicios de un individuo son, mucho

más que sus juicios, la realidad histórica de su ser » [106] .

Ante esta cuestión, muy otra va a ser la posición de Deleuze; va a surgir precisamente de la crítica a esta complicidad: de la crítica a la forma general presupuesta, a la philia, como modelo fundador de toda actitud filosófica. En su ensayo sobre M. Proust, Deleuze enuncia así esta crítica a la amistad como metáfora de la actitud filosófica: «... Proust dirige la misma crítica a la filosofía y a la amistad Los amigos son, uno con relación al otro, como espíritus de buena voluntad que se ponen de acuerdo sobre la significación de las cosas y de las palabras: se comunican bajo el efecto de una buena voluntad común. La filosofía es como la expresión de un Espíritu universal que se pone de acuerdo consigo mismo para determinar significaciones explícitas y comunicables. La crítica de Proust apunta a lo esencial: las verdades son arbitrarias y abstractas en tanto se fundan en la buena voluntad de pensar. Únicamente lo convencional es explícito. Y es que la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras donde se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos fuerzan a pensar. Nunca ha sido suficiente una buena voluntad, o un método elaborado, para aprender a pensar; no basta con un amigo para aproximarse a lo verdadero. Los espíritus no se comunican entre sí sino lo convencional; el espíritu no engendra sino lo posible. A las verdades de la filosofía, les falta la necesidad, el sello de la necesidad. De hecho, la verdad no se entrega, sino que se delata; no se comunica, sino que se interpreta; no es querida, sino involuntaria» [107] .

Debería retenerse de esta cita la crítica a esa buena voluntad de llegar a un acuerdo que convierte a las verdades en arbitrarias y abstractas, y que hace del pensar el mero juego de lo convencional y lo posible. Esa buena voluntad recibirá en Deleuze el nombre de presupuesto subjetivo, y su presencia reiterada en el seno del discurso filosófico pondrá seriamente en duda la caracterización tópica de la filosofía como pensar que quiere ser sin presupuestos.

Según Deleuze, los presupuestos subjetivos adoptan la forma del «todo el mundo sabe que...», «nadie puede negar que...», y lo que nos delatan es a un quehacer que se despliega desde una imagen pre-filosófica de lo que es pensar y de lo que está por pensar —

imagen que no es sino la del sentido común, la de la doxa. Frente a ello, cabría preguntarse entonces si cuando eso que llamamos pensar tiene lugar, ocurre gracias o a pesar del sentido común; si la filosofía debe constituirse legitimando un sentido común pre-filosófico o, por el contrario, mediante la crítica de lo no-filosófico: afirmando su diferencia frente a todo lo que (todavía) no es pensar. Tal vez el pensamiento surja como tal rompiendo el corazón mismo de eso que todo el mundo sabe, de eso que nadie puede negar —tal vez, incluso, sea esa fractura el síntoma que nos hace reconocerlo cuando ocurre: y siempre a destiempo, a contrapelo, a pesar nuestro... Si antes recordábamos la alabanza de Gadamer a la philia y a la forma general del presupuesto como condición de posibilidad de todo diálogo filosófico (y el emparejamiento entre los prejuicios de los individuos y su realidad histórica), habría que preguntarse ahora, desde aquí, si eso llamado pensar no es precisamente la búsqueda de lo intempestivo. Si acaso no será el Intempestivo la figura ideal que se trasluce en todo pensador. Porque es precisamente el Intempestivo quien trata, antes que de otra cosa, de romper con la forma «todo el mundo sabe que...» —aquel que hace de su pensamiento un dardo dirigido contra aquello que «nadie puede negar».

¿Qué ocurre, por el contrario, si nos dejamos conducir por el sentido común en el asunto del pensar? Ocurre que pensar no es sino reconocer; que la filosofía se pliega bajo la monarquía de la representación y que su discurso adopta de modo eminente la forma, a menudo hueca por convencional, del «A es B», cuando no la del «A es A». Encontraremos la exigencia de un pensar entendido como búsqueda del reconocimiento bajo la decisión cartesiana que ilustra el conocido ejemplo del pedazo de cera: es el mismo pedazo de cera, ya sea visto, tocado, recordado, imaginado o concebido... Es decir, todas las facultades deben atribuirse a un objeto supuesto el mismo, deben aplicarse al reconocimiento de un objeto —ésa es su función y el límite de sus condiciones de ejercicio: en llevar a cabo este proceso de modo adecuado consiste pensar.

Pero en un planteamiento tal se obvia algo que es crucial en el asunto del pensar; esas fuerzas oscuras a las que se refería Deleuze no hace mucho: lo que nos fuerza a pensar. Y lo que nos fuerza a pensar es precisamente aquello que es inaplicable a un objeto, lo

que sólo puede ser sentido, o recordado, o imaginado, o concebido —el ejercicio extremo de una facultad, su exceso específico, que nos enfrenta no con tal cualidad sensible de un objeto, sino con un signo de la sensibilidad; no con un ser sensible, sino con el ser de lo sensible. Deleuze denominará empirismo trascendental a este uso de las facultades en comunicación disjunta, en lugar de sometidas al concordato dictado por el sentido común en pro del reconocimiento, aplicándose cada una en el límite de la diferencia que les es propia. Así, el objeto propio del pensamiento será, en su grado más eminente, aquello que sólo puede ser pensado: el ser de lo inteligible. Y es precisamente ese ser de lo inteligible (esa diferencia que se nos ofrece como lo que sólo puede ser pensado) lo que es traicionado por la representación: porque la diferencia es eso que solamente es pensable, siendo a la vez lo impensable para el pensamiento empírico del sentido común.

Si nos preguntáramos por cómo procede el sentido común con esa diferencia que constituye tanto lo que da que pensar como el ser del pensamiento mismo, veríamos que procede a neutralizarla en el seno de la representación, en cuanto no le concede más existencia que mediatizada por ella —sometida a la exigencia de identidad en el concepto; de oposición en la determinación del concepto; de semejanza en el objeto y de analogía en el juicio. Así la diferencia sólo resulta pensable para el sentido común como elemento interior a la representación: como nota o diferencia conceptual. Y, sin embargo, nos dirá Deleuze, la relación es precisamente la inversa cuando la analizamos desde el punto de vista de un pensar sin presupuestos: es la diferencia quien produce identidades, semejanzas, analogías y oposiciones. Para que sea posible la representación, para que el pensamiento pueda aplicarse al reconocimiento, hay que someter a concordato, bajo un uso común, los elementos diferenciales y repetitivos que constituyen el tejido mismo de la sensibilidad, la memoria y la imaginación —la triple faz de la representación: ésta sería la tarea del sentido común, elevado a principio filosófico por Descartes.

Si esto fuera cierto, la imagen de pensamiento que Deleuze vendría a proponernos podría caracterizarse como en abierta hostilidad hacia lo normal, contraria a la decisión de elevar lo normal a normativo —como un ejercicio intempestivo de demolición de lo

que todo el mundo sabe, de lo que nadie puede negar... Pensar sería antes acontecimiento que reconocimiento. Pero, sobre todo, pensar sería búsqueda de lo que sólo puede ser pensado: insistencia en lo que nos fuerza a pensar. Entonces, deberíamos decir que si el pensar se abre a la exterioridad de lo real, si el pensar recorre el mundo, es para medirse con lo impensable.

Deberían, sin embargo, añadirse a estos rasgos, otros que los complementen y permitan su articulación. Si antes nos hemos aproximado a la imagen de pensamiento que propone Deleuze gracias a la alternativa entre filosofía y doxa o sentido común (o pensamiento y reconocimiento, si se prefiere), cabría ahora atender a otra alternativa que vendría a completar la anterior: la que se da entre sentido y verdad —la diferencia establecida por Deleuze entre significación y sentido.

Si aceptamos la caracterización de E. Benveniste, entre otros, los niveles de la proposición serían tres: la designación (constituida por las relaciones de una proposición con un estado de cosas exteriores e individuales —juego de lo verdadero y lo falso); la manifestación (constituida por las relaciones de una proposición con el sujeto que habla y se expresa —juego de la veracidad y el engaño); la significación (constituida por las relaciones de una palabra con conceptos universales o generales y de los lazos sintácticos con implicaciones de concepto —juego de la condición de verdad/ posibilidad de error y el absurdo). Aceptando esta caracterización debería decirse que el sentido es una cuarta dimensión, es decir, que el sentido es extra-proposicional: no se encuentra en la proposición, aunque es lo que la proposición expresa; lo que no puede existir fuera de la proposición que lo expresa.

Tal vez el modo como Foucault, en Theatrum Philosophicum, caracteriza esta cuarta dimensión de la proposición, la del sentido, pueda ayudarnos a dar noticia de ella de un modo rápido. Escribe Foucault: «Es preciso sustituir la lógica ternaria, tradicionalmente centrada en el referente, por un juego de cuatro términos. «Marco Antonio está muerto» designa un estado de cosas; expresa una opinión o creencia que yo tengo; significa una afirmación y además tiene un sentido: el «morir». Sentido impalpable del que una cara está girada hacia las cosas puesto que morir sucede como

acontecimiento a Antonio, y la otra está girada hacia la proposición puesto que morir es lo que se dice de Antonio en un enunciado. Morir: dimensión de la proposición, efecto incorporal que produce la espada, sentido y acontecimiento, punto sin espesor ni cuerpo que es esto de lo que se habla y que corre en la superficie de las cosas. En vez de encerrar el sentido en un núcleo noemático que forma una especie de corazón del objeto cognoscible, dejémosle flotar en el límite de las cosas y de las palabras como lo que se dice de la cosa (no lo que le es atribuido, no la cosa misma) y como lo que le sucede (no el proceso, no el estado)» [108] .

Es interesante atender, en esta cita, a un procedimiento que hemos visto antes en obra, en el denominado empirismo trascendental. El sentido es lo que sólo puede ser dicho, pero sin estar contenido en ninguna de las dimensiones empíricas de la proposición: el ser de lo decible. Sentido se confunde así con problema —y el pensar se nos presenta como la facultad de los problemas en tanto que problemas. Debe cuidarse, sin embargo, de no confundir, problema y pregunta, forzando una transcripción proposicional de los problemas en preguntas. Y no porque los problemas sean inefables: más bien al contrario, si es cierta la correspondencia entre sentido y problema, los problemas son aquello de lo que no se puede dejar de hablar. Pero no son un mero hablar que quedaría acallado cuando una respuesta lo saturara adecuadamente, como ocurre con las preguntas. No constituyen un momento de carencia subjetiva que el saber vendría a colmar: son formas positivas, y en tanto que tales, no tienen solución. Foucault bromea al respecto, en el texto citado, diciendo: «¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión?» [109] . Y tal vez sea éste un modo correcto de plantear el punto de vista de Deleuze, pero sólo si tomamos en toda su gravedad la cuestión del desplazamiento. Hemos dicho que los problemas son formas positivas y que en tanto que tales no tienen solución. Quizá debería decirse mejor que en su positividad misma está la solución. La respuesta a los problemas está en el modo como cada época o cada pensamiento (cada perspectiva, en definitiva) los determina, articula sus elementos y les impone una disposición específica. O dicho de otro modo: las soluciones empíricas a un problema determinado están dadas en el modo como se determina este problema.

Si antes se ha cuestionado el emparejamiento entre significación y sentido es porque, según él, el sentido funda la verdad como una instancia exterior e indiferente, que a la vez que es condición de verdad es posibilidad de error. Y es cierto que la significación se comporta así, pero no ocurre lo mismo con el sentido. Porque la verdad depende directamente del sentido, le es constitutiva. Y con ello se quiere decir que cada pensamiento tiene la verdad que se merece de acuerdo con el modo como produce su sentido: existen así verdades de la necedad, como existen verdades de la maldad. Unas y otras dependen del modo como se determinen los problemas en tanto que tales. Y ello querrá decir también que lo peor que le puede ocurrir a un pensamiento, el riesgo que amenaza al pensador, no es precisamente equivocarse. Lo que está en juego no es cómo evitar el error, sino cómo producir sentido y cuál, y en qué dirección —cómo evitar que el pensamiento se vea conducido a las verdades de la maldad o de la estupidez. Lo grave estriba en la pregunta por cómo determinar los problemas, cómo producir sentido, y no en cómo convertir las preguntas en respuestas.

Establecer esta precisión no es una mera cuestión de detalle, porque los problemas, a diferencia de las preguntas, no se disuelven cuando hallan solución; siguen perviviendo como formas positivas a pesar y a través de las soluciones. El ejemplo del «morir», antes citado, puede ser nítido al respecto: porque si bien cada época y cada cual ha «solucionado» el problema a su modo (y precisamente la solución ha consistido en la determinación del problema como tal: el establecimiento de lo que está en juego en el asunto del morir), ello no ha dado lugar, obviamente, a la desaparición del problema: y no sólo porque los hombres siguen siendo mortales y mueren efectivamente, sino según la doble faz del acontecimiento —tanto porque el morir persiste como presencia en un estado de cosas, como porque insiste en las proposiciones como aquello que no se puede dejar de acallar.

Sólo cuando se remiten los problemas a la subjetividad de una conciencia «que todavía no sabe», como hace el sentido común, es posible soñar con una solución que los hiciera desaparecer como problemas —es posible soñar con un saber que agotaría todas las preguntas y detendría el juego del pensar; el viaje mismo de la filosofía que siempre ha sido, antes que un saber, un aprender, es

decir, un proceso interminable. Por supuesto que detener este movimiento puede ser un principio sensato, dictado a nuestra propia supervivencia por el sentido común. Pero cuando se trata de ese algo raro denominado pensamiento, el resultado de detener el movimiento del aprender conduce al dogmatismo. Tal vez el dogmatismo no sea sino otro nombre para la pretensión de elevar el sentido común a categoría de pensamiento —en lugar de elevarse del sentido común al pensamiento, de la doxa a la filosofía.

*

La trayectoria intelectual del propio Deleuze ilustra de un modo ejemplar esta voluntad y este encarnizamiento. Diferencia y repetición ocupa en el conjunto de su obra un momento especialmente feliz. Es su thèse principale, con la que se consagra profesionalmente como filósofo —y es también el inicio de una nueva etapa de su reflexión. Todos sus textos anteriores suelen enmarcarse bajo la denominación cómoda de «crítica filosófica»: Empirisme et subjectivité (1953); Nietzsche et la philosophie (1962); La philosophie critique de Kant (1963); Le bergsonnisme (1966); Spinoza et le problème de l'expression (1968) —con la excepción de dos obras que podríamos llamar «de crítica literaria»: Proust et les signes (1964) y Présentation de Sacher-Masoch (1967). De esta primera etapa Deleuze ha escrito: «Creo que lo que ante todo me preocupaba era describir este ejercicio del pensamiento, ya sea en un autor o por sí mismo, en tanto que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado, ha dirigido sobre el pensamiento para someterlo e impedirle funcionar» [110] . Y añade: «La historia de la filosofía siempre ha sido un agente de poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento. Ha jugado el papel de represor: cómo quiere usted pensar sin haber leído a Platón, a Descartes, a Kant y a Heidegger, y el libro de fulano o mengano sobre ellos. Una formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que hace también que los que permanecen fuera se conformen a la perfección con esta especialidad de la que se burlan. se ha constituido históricamente una imagen del pensamiento, llamada filosofía, que impide

perfectamente a las gentes pensar» [111] .

En 1968, con Diferencia y repetición, y con su casi simultáneo doble perverso, Lógica del sentido, se inaugura el momento de su «filosofía crítica» —será entonces cuando Deleuze comience a hablar en su nombre: «Decir algo en nombre propio, es muy curioso; ya que no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren» [112] . Si Diferencia y repetición es todavía, como se verá, un ejercicio académico de discurso filosófico puro y duro, tal vez el más importante surgido en Francia en los últimos años, Logique du sens es abierto carnaval, ópera bufa y laberinto, pop'philosophy, entre Andy Warhol y el sargento Peppers —pero que, bajo todas las alegrías de su aire de fiesta, no deja de dar que pensar. ¿Quién ha dicho que debe haber más pensamiento tras el dolor, la seriedad o el trabajo que en la alegría? No es Deleuze de los que lo creen así.

En 1970, se producirá su encuentro y colaboración con el psicoanalista Félix Guattari —sus escritos perderán entonces precisión y belleza estilística pero ganarán agresividad y, sobre todo, alcanzarán un notable eco entre el gran público. L'Anti-Oedipe (1972) es seguramente el ejemplo más sobresaliente de ello: planteado en principio como una crítica al uso trascendente de las síntesis del inconsciente que efectúa el psicoanálisis, al regirse por un modelo ideal neurótico-edipiano y familiarista, acaba pasando por ser un alegato en favor de «la esquizofrenización revolucionaria de las masas». En un París a caballo entre el post-mayo y los cartels lacanianos, el éxito, y el escándalo, estaban de antemano asegurados. Tal vez hoy esto no sea lo más importante, tal vez convenga, por el contrario, prestar atención al cambio de umbral de enunciación que se da en éste y en el resto de textos del mismo período: Kafka, pour une littérature mineure (1975) y Mille Plateaux (1980). «En mis libros precedentes —escribe Deleuze— intentaba describir un cierto ejercicio del pensamiento; pero describirlo, todavía no era ejercer el pensamiento de ese modo. (Como gritar "viva lo múltiple" no es hacerlo, hay que hacer lo

múltiple. Y como no basta con decir “abajo los géneros” hay que escribir efectivamente de tal modo que no haya géneros, etc.). Y he aquí que, con Félix, todo esto se hacía posible, aunque nos equivocáramos. Sólo éramos dos, pero lo que contaba para nosotros era menos trabajar juntos, que este hecho extraño de trabajar entre los dos. Dejábamos de ser “autor”» [113] . En realidad, en estos textos, a través de la disciplina del escribir y pensar a dúo, se está gestando la última etapa de la reflexión deleuziana. Cuando vuelva a la escritura en solitario (en 1981, con Francis Bacon: logique de la sensation, al que seguirán sus textos sobre cine, El pliegue: Leibniz y el barroco , y su homenaje a Foucault) lo hará inaugurando un nuevo estilo, un nuevo modo de enunciación. Es posible que sus temas sigan siendo los de siempre, así como sus inquietudes, pero no es el mismo el estilo, el modo de entonarlos, de moverse a través de ellos. Deleuze parece haber conquistado, finalmente, la aspiración de todo pensador: la simplicidad. Su última obra, Qué es la filosofía , que vuelve a firmar conjuntamente con Guattari, es un ejemplo magnífico de esa reducción del estilo al cristal de lo esencial.

En este contexto no resulta sencillo hablar de Diferencia y repetición, y como reconocía el propio Foucault, en el texto citado, pocos así lo han hecho: «Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossowski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano» [114] . Y es que no es posible ejercer sobre Diferencia y repetición una perspectiva única, abarcarlo de una vez con la mirada, como un todo —jugar con él a la exégesis escolar, a la reseña periodística. Todavía no es posible, y quizá sea a causa de que está por entero marcado por el signo del exceso: y no sólo en el sentido de que el exceso es reivindicado como exigencia del pensar, como condición para el advenimiento de la diferencia libre y la repetición compleja, sino también porque el exceso se efectúa en cada una de sus páginas, se pone en obra como procedimiento de indagación especulativa y recurso expresivo. Es posible entonces comenzar a perdernos en él desde cualquiera de sus páginas: la conclusión puede ser la introducción o viceversa, pero también el capítulo tercero puede ser cualquiera de ambas cosas a la vez; o podemos olvidar el libro entero y leer tan sólo la espléndida reflexión sobre el tiempo que se despliega en el capítulo

segundo. Es posible, incluso, perseguir una sola clave y desestimar todo lo demás: es bellísima la caracterización de la Idea que cruza el texto, de principio a fin. Y puede ser escolarmente muy correcto entender toda la obra como un ejercicio crítico, paródicamente kantiano, en el que lo que se encausa es el concepto de representación. Pero también es una abismal pregunta por la posibilidad de pensar el concepto de diferencia (y no la diferencia en el concepto): la diferencia libre. Y es también una sostenida justa entre Platón y Nietzsche, a través de algunos personajes interpuestos. Los amantes de las etiquetas hallarán en él una ética y una estética, incluso una nueva teoría del sujeto: je fêlé / moi dissous. O una ontología, arriesgada e imposible: toda una delicada e imposible arquitectura de cristal. Es una invitación a la huida y también una lección: la del coraje de pensar. Es todo esto, sin duda, pero no es sólo esto, siempre es algo más: un texto excesivo y plural que solicita lectores exigentes, dispuestos a seguirle a través de sus mil rutas, siempre nómadas. «El libro —escribe Deleuze— ha dejado de ser un microcosmos a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo, aún menos un significante [...]. No nos hallamos frente a la muerte del libro, sino frente a otra manera de leer. En un libro no hay nada que entender, pero hay mucho que utilizar. No hay nada que interpretar, ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser un pequeño útil sobre un exterior» [115] .

Clément Rosset caracterizó, en cierta ocasión, el discurso deleuziano con esta atinada contundencia: «... la alianza del sentido del matiz, de la precisión, de la distinción, con la ausencia de cualquier sistema en el que integrar estas nociones a veces un poco sutilmente pero siempre exactamente distinguidas. En otras palabras: la precisión para nada. Distinguida perfectamente, la noción queda a la vez emancipada de todo contexto, lo que la hace ininteligible e inefable, igual que la esencia según Proust [...]. Paradoja de una inteligencia cuya finalidad es concebir su propia ininteligibilidad, y que reconoce su obra en sus propios límites: el acceso a lo singular, a la comprensión de la unicidad (tanto de un hecho como de un pensamiento), que es su meta, es a la vez su fin» [116] . ¿Precisión para nada? Tal vez sí, tal vez —pero es a esta deriva a lo que Deleuze denomina pensar, es esta aventura la que Deleuze nos propone bajo el nombre de pensamiento. Un pensamiento perverso

(yen sentido literal: desviado de sus fines pretendidamente «naturales»; comprometido únicamente con la aventura de su propio viaje —con su decisión de medirse con lo impensable, de alcanzar aquello que sólo puede ser pensado); un pensamiento problemático (porque es antes un aprender que un saber, ni siquiera prometido; porque afirma el carácter problemático de la idea; porque coloca como fundamental la cuestión de la determinación de los problemas en tanto que tales); un pensamiento poético (en sentido estricto: porque afirma que la verdad no está por descubrir sino por producir, desde una específica ordenación de sentido; porque le teme, antes que al error, a las bajas verdades); un pensamiento paradójico (porque es la paradoja lo que le alimenta, el modo como se expresa el sentido: siempre en dos direcciones a la vez): en definitiva, un pensamiento plural.

Este pensamiento se nos presenta, en definitiva, como una forma de patología superior. Y no sólo por su voluntad de acabar con el prejuicio de lo normal, con la sensata sanción de lo normal como normativo; no sólo por el modo como las obras «de locura» le dan que pensar, le ayudan a determinar lo que da que pensar, en su decisión de medirse con lo impensable —no sólo. También en el sentido de experiencia de un pathos superior cuya búsqueda se confunde con la aventura misma de pensar: por su propuesta de un sujeto experimental en el viejo lugar de la conciencia legisladora. Y porque frente a la promesa de un saber, más o menos acumulable, opta por la búsqueda de umbrales de conciencia cada vez más elevados. Y lo hace así, aún a sabiendas de que lo que sólo puede ser pensado, sólo puede ser pensado solo —de que la soledad es el precio que debe pagar por su aventura el Intempestivo: como bien supo Nietzsche.

Si la diferencia entre los despiertos y los dormidos ha sido lema de buena parte de la tradición filosófica, hoy parece haberse desdibujado la alternativa. Decía Heráclito que los dormidos viven cada uno en su propio mundo, mientras que los despiertos tienen un mundo «en común». Hoy, cuando crece la sospecha de que todos soñamos de modo análogo, estamos comenzando a descubrir que no hay un solo modo de estar despiertos, sino que hay innumerables niveles posibles de vigilia —que en la punta extrema y más dolorosa de nuestra lucidez aún es siempre posible traspasar un umbral más.

Y que todo lo que hoy, todo lo que ahora son formas positivas y plenas de pensamiento y acción, no serán sino errores y bajas verdades para esa patología en un grado superior que, tal vez, nos aguarda a la vuelta del mañana.

Barcelona, invierno de 1987

■

104. El tercer sentido de efecto [effet], «de vestimenta», remite al plural del término [effets], que se traduce al español como «prendas».

105. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, Traité de l'Argumentation: La nouvelle réthorique, Eds. Université de Bruxelles, 1970, p. 95.

106. H. G. Gadamer, Verdad y Método, I, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 344.

107. Gillles Deleuze, Proust et les signes, París, P.U.F., 20063, p. 116.

108. Michel Foucault, Theatrum Philosophicum, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 17-18.

109. Ibid., p. 33.

110. Gilles Deleuze y Claire Parnet, Dialogues, París, Flammarion, 1996, p. 23.

111. Ibid., pp. 19-20.

112. «Lettre à M. Cressole», en M. Cressole, Deleuze, París, Eds. Universitaires, 1973, p. 111.

113. Gilles Deleuze y Claire Parnet, Dialogues, op. cit., p. 23.

114. Michel Foucault, Theatrum Philosophicum, op. cit., p. 7.

115. G. Deleuze y Félix Guattari, Rizhome, París, Minuit, 1976, p. 72.

116. C. Rosset, «Sécheresse de Deleuze», en L'Arc, 49, 1972, pp. 91-93.

De las cosas que pasan y su sentido

La obra de Gilles Deleuze ocupa un lugar insólito, excéntrico, en el panorama de la filosofía contemporánea. Sus afinidades son múltiples y conocidas: con la propia filosofía, la ciencia, o las artes... Pero, aunque sus resonancias sean muchas, resulta difícil integrarla en el seno de una tendencia o escuela; llamar a su quehacer, por ejemplo, «filosofía de la diferencia» y ubicarlo junto a Derrida y Foucault sólo puede ser una caracterización satisfactoria escolarmente. Probablemente estas dificultades se deban a que Gilles Deleuze no habla en representación de nadie ni de nada, ni su obra pretende ofrecernos representación ninguna del mundo que pueda ser identificada o adjetivada. Más bien parece que, a lo largo de todo su recorrido, su escritura se guía por una voluntad de hablar en nombre propio: «Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren» [117] . Más bien parece que su reflexión se mueve por la decisión de articular una máquina de guerra contra toda representación, contra la noción misma de representación y el peso de sus prestigios en la tradición filosófica.

Y sin embargo, a pesar de la evidencia de esta sostenida dirección que recorre toda su obra como el vector de su agresividad, tan difícil como hallar criterios exteriores, de filiación o alianza, que permitan enmarcar su reflexión, lo es el tratar de determinar la unidad de ésta mediante el esclarecimiento de sus principios internos: el suyo pretende ser un pensamiento nómada que falta siempre a su lugar, que nunca está en su sitio, que aparece donde no se le busca... que vaga, siempre en oblicuo, a través de un territorio complejo de teorías y problemas sin asentarse en ninguno

de ellos. De principio a fin, siempre el mismo horror por el pensamiento sedentario (el pensamiento «clásico», la filosofía de la representación), el horror de siempre del pensamiento ante lo sedentario. De principio a fin, una multiplicidad de preguntas y problemas que se persiguen y se ahuyentan, entrecruzándose en una deriva de líneas de fuga; una multiplicidad de máscaras mediante las que se desplaza sin cesar el lugar de enunciación; una multiplicidad de figuras que parecen convenirle intermitentemente como caracterización del régimen de sus enunciados: siempre lo múltiple. Siempre el mismo tesón por producir lo múltiple; el mismo empeño por describir, evaluar y producir el sentido de nuestro presente en tanto que multiplicidad abierta, irredenta, sin reconciliación posible en totalidad ni unidad ninguna: «En verdad, no basta con decir Viva lo múltiple, aunque sea éste un grito difícil de dar. Ninguna habilidad tipográfica, léxica o incluso sintáctica basta para hacer que se oiga. Lo múltiple, hay que hacerlo, no añadiendo una dimensión superior, sino al contrario, del modo más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de las que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así lo uno forma parte de lo múltiple, estando siempre sustraído). Sustraer lo único de lo múltiple a constituir; escribir a $n-1$» [118] .

Tal vez la dificultad mayor que entorpece los intentos de caracterizar el pensamiento de Deleuze reside precisamente ahí, en este modo de comprender la escritura filosófica, en esta búsqueda de la simplicidad; en su apuesta por la posibilidad de una metafísica en movimiento, en actividad, por el encono con el que no deja de enfrentarse a la imagen del pensamiento que nos ofrece la tradición filosófica. «La obra de Gilles Deleuze siempre ha apuntado a poner en duda una cierta imagen del pensamiento. Lo que Deleuze llama su modelo estatal o su forma-Estado. Así, en uno de sus primeros libros (Nietzsche et la philosophie, 1962), distinguía ya dos tipos de pensamiento, una filosofía del ser, pre-crítica, y una filosofía de la voluntad. Una filosofía del Ser reposa sobre dos ejes: primero, el de la representación del Todo (Ser supremo), como horizonte englobante. Luego, el de una república de espíritus libres. El primero aporta a la filosofía la eficacia mágica de una fundación, y el segundo la sanción racional del fundamento. Ambos le dan a la filosofía este modelo estatal que Deleuze, precisamente, se empeña en diferenciar: una república de espíritus libres cuyo príncipe sería

el Ser supremo. Según una imagen tal de la filosofía, el pensamiento, atributo de un sujeto universal, sería la imperiosa representación del Todo» [119] .

Y es cierto que ésta es precisamente la complicidad mayor contra la que el pensamiento de Deleuze se quiere máquina de guerra; pero, así y todo, su retrato queda velado por un devenir imperceptible que no nos permite acabar de saber con quién nos las tenemos que haber. ¿Con un postkantiano que recoge la problemática de la Dialéctica trascendental para forjar con ella un arma contra todo pensamiento «dialéctico», de Fichte a Hegel? [120] ¿O con un criptocartesiano? [121] ¿O con un seguidor de Dioniso, tal vez, que introduce lo inenseñable en la enseñanza? [122] ¿O más bien su voz es la de un Otro que niega lo existente, clamando en el desierto por un retorno al Paraíso Perdido? [123] ¿O es ese irónico y distanciado pensador que, ante los dualismos del pensar tradicional, apuesta, no por su inversión, sino por su perversión: «frente al discurso dominante, no el silencio, sino el tartamudeo, la subversión y perversión lingüísticas»? [124] ¿Es así el filósofo desconocido: «artista, es lo que el pensamiento nunca fue; bastardo, participa a la vez de varias naturalezas; revolucionario, inventa el futuro; cínico y cruel, se ríe de nuestras morales; dionisiaco, dobla la filosofía; energúmeno, desea y desea el deseo; loco, se ríe de nosotros; alegre, humorista, ebrio... verídico » ? [125] ¿O lo que le caracteriza, ante todo, en su absoluta falta de entusiasmo, su glacial sequedad? [126] ¿O es, simplemente, un filósofo-vedette, atrapado por su propio éxito? [127] ¿Qué pensar entonces de la afirmación de Foucault: «Durante mucho tiempo creo que esta obra girara por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossowski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano»? [128]

Escolarmente, suelen distinguirse cuatro etapas en la obra de Gilles Deleuze. La primera, de crítica literaria y filosófica, la constituyen sus monografías sobre Nietzsche, Kant, Hume, Bergson, Spinoza, Proust o Sacher Masoch, y abarca de 1953 a 1968. En ella, Deleuze buscará, en el seno de la tradición filosófica, aquellos autores que en un sentido u otro escapan a la tradición platónica: los maestros que pueden brindarle los instrumentos necesarios para «invertir el platonismo». La segunda etapa, viene constituida por dos libros mayores Différence et répétition y Logique du sens; es el momento

de la filosofía crítica, cuando Deleuze comienza a hablar en nombre propio. Seguirá a ésta, la etapa marcada por su encuentro con Felix Guattari —de 1972 a 1980—: el periodo del esquizoanálisis. L'Anti Oedipe (1972) y Mille Plateaux (1980) serán sin duda los dos textos más importantes de este tramo. Y, un último periodo se abre con Francis Bacon: logique de la sensation (1981); su etapa estética, en la que destacan de modo singular sus estudios sobre el cine. Finalmente publicará Foucault (1986), y su despedida, Qu'est-ce que la philosophie? (1991), de nuevo a medias con Guattari.

Y a lo largo de todo este recorrido, y más allá de las particiones escolares que en él puedan realizarse, siempre la impresión poderosa de una progresión en su deriva; de un encarnizamiento sostenido alrededor de un mismo problema que no se deja nombrar, que quizá no sea sino el problema del pensamiento, en su multiplicidad misma. Sin que la repetida pregunta por ¿qué es pensar? gobierne el camino sino siguiendo el rastro de otras como: ¿Qué es lo que da que pensar —y cómo es posible pensar, alcanzar a pensar? Y de lo que ha sido pensado, ¿cómo lo ha sido, en el seno de qué olvido, desde qué malhumor contra la vida —o en el seno de qué salud y de qué alegría? Y lo qué puede ser pensado, ¿con qué cuerpo podría pensarse, desde qué instintos — a través de qué instituciones? ¿Y cuáles son los límites de lo impensado, de lo impensable, con los que el pensamiento no puede dejar de medirse…?

Sí, es muy posible que la cuestión del pensamiento constituya el hilo rojo que recorre toda su obra, de cabo a rabo; un empeño en el pensar que no puede dejar de ser sino la tentativa de pensar de otro modo. Y donde «de otro modo» quiere decir: fuera y contra la imagen clásica que el pensamiento da de sí mismo, el modelo representativo. En Différence et répétition, Deleuze caracteriza esta imagen clásica del pensamiento con ocho postulados, y a lo largo de todo el texto pone en obra una estrategia compleja para mostrar que es posible pensar fuera del ámbito monótono de su gobierno, que tal vez no es posible pensar si no es afuera y contra ellos [129] . El primer postulado, del principio o de la cogitatio natura universalis, es el presupuesto del que brota, con Descartes, la filosofía moderna; aquel que entroniza las verdades del sentido común como base de toda la reflexión filosófica: afirmación de la buena voluntad del

pensador y de la naturaleza recta del pensamiento. El segundo es el postulado del ideal o del sentido común: presupuesto por el que se hace del sentido común la facultad de concordia de todas las facultades que garantiza su acuerdo entre sí y con el objeto exterior al que se aplican. El tercero, el postulado del modelo o del reconocimiento, según el cual conocer es siempre reconocer. Cuarto, el postulado del elemento o de la representación: presupuesto según el cual se determina la representación como elemento mayor y envite del pensamiento, mediante la cual toda diferencia es sometida a la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto. Quinto, el postulado de lo negativo o del error, presupuesto que coloca al error como lo negativo del pensamiento y su riesgo especifico. Sexto, el postulado de la función lógica o de la proposición: presupuesto que privilegia la designación como lugar de la proposición donde reside la alternativa mayor del pensar, verdadero/falso, en detrimento del sentido. Séptimo, el postulado de la modalidad o de las soluciones, que afirma la primacía de las soluciones sobre los problemas. Octavo, el postulado del fin o del resultado, del saber: presupuesto que pone como fin y resultado del conocimiento el saber y no el aprender.

Contra una imagen tal del pensamiento, el ensayo de Deleuze apunta a otra comprensión de eso que es pensar, otras condiciones para su ejercicio, otra estrategia para sus avances y desplazamientos: ¿es el error el riesgo específico del pensamiento —lo peor que le puede ocurrir al pensador es equivocarse, y no enloquecer, ser estúpido o malvado...? ¿Lo que importa en un pensamiento es su adecuación, la verdad o falsedad de sus enunciados —o la tipología de sus verdades, desde el sentido que es capaz de producir? ¿Se caracteriza un pensamiento por las soluciones que da a los problemas —o por el modo como determina los problemas en tanto que problemas? ¿La pasión del pensamiento es saber, o aprender? En definitiva, ¿qué tienen que ver sentido común y pensamiento; se da el pensamiento a partir de las verdades del sentido común o contra ellas?

La imagen de un pensamiento asentado sobre el sentido común, el pensamiento «clásico» de la filosofía de la representación, es lo que en Différence et répétition va a ser severamente impugnado. La

función del pensamiento, de la filosofía, no es elevar lo pre-filosófico a filosófico, cubrir el tránsito del sentido común, la doxa, o el funcionamiento efectivo de la conciencia empírica a sentido filosófico, episteme o conciencia trascendental. La función del pensamiento está por el contrario del lado de la guerra contra todo lo que no es pensamiento. El pensamiento no está hecho para legitimar situaciones o solucionar problemas, sino para disolver complicidades, para zanjar cuestiones. Y es un pensamiento así, cuyas líneas mayores se dibujan en Différence et répétition, el que el presente libro pone en obra, repitiendo de otro modo la misma pregunta por el pensar, pero en acto, se ha dicho que dramatizándola en cuatro actos: una ontología de los simulacros; una lógica de las paradojas; una ética del drama; una poética del fantasma [130] .

Lógica del sentido se nos presenta como una novela lógica y psicoanalítica, en la que se intenta la constitución paradójica de una teoría del sentido. Paradójica, porque el sentido se nos presenta como una entidad no existente, que incluso guarda relaciones muy particulares con el sinsentido. Lógica, porque se trata de caracterizar el modo en que el sentido se desliza por la superficie de las proposiciones, como su cuarta dimensión, ese efecto suyo especifico que hace que digan lo que quieren decir, que ocurran como tales proposiciones: acontecimiento-sentido. Psicoanalítica, porque muestra cómo desde la profundidad de los cuerpos y sus callados terrores surge esa burbuja que viene a morir en la superficie, haciendo reverberar la piel del lenguaje en una sucesión de círculos concéntricos que se escapan hasta diluirse en lo indeterminado: sentido-fantasma. Preguntarse así por el sentido es preguntarse por un incorporal que sobrevuela todos los estados de cosas; por un extra-ser que frente a las alturas del ideal o la física de las profundidades se mueve en una superficie metafísica: puro infinitivo que es lo expresado en la proposición sin ser una dimensión proposicional, presencia que insiste o subsiste sin existir, como el infinitivo en todo presente. Pensar así el sentido no es sino pensar el acontecimiento: ese morir que pasa y se hace muerte, esa muerte que hace presente el problema eterno del morir…

El texto se articula a través de treinta y cuatro series de paradojas, en una trabazón compleja, difícil, descentrada. «Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una

distribución de puntos relevantes; ningún centro, sino siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia; de un exceso y un defecto. Hay que abandonar el círculo, mal principio de retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y laberíntica» [131] . La primera serie de paradojas, de la mano de Platón y de Lewis Carroll, nos iniciara en el estatuto del acontecimiento y su relación con el sentido; vínculo que ya permite presentir, desde ahora, que de lo que se trata es de proponer nuevas metas y nuevos procedimientos al pensar, dibujar una nueva imagen de eso que llamamos filósofo. Foucault, en su interpretación del texto de Kant, Was ist Aufklärung?, proponía como la alternativa a la que hoy se ve enfrentado el pensamiento, la siguiente: o bien, una filosofía crítica que se presentaría como una analítica de la verdad en general, o bien, un pensamiento crítico que tomaría la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad, del presente. Podríamos decir que, según la primera opción, el pensamiento se enfrentaría con el problema de la verdad de lo que son las cosas; pero, de acuerdo con la segunda, el problema sería el sentido (y el valor) del pasar de las cosas que (nos) pasan [132] . A lo largo de todas las series de paradojas que constituyen esta obra, Deleuze se aplicará a declinarnos las implicaciones entre ese sentido y ese pasar: ese pasar que sólo nos pasa porque en su seno brilla un momento la inactualidad del sentido, reciente o inminente, nunca actual: relato o narración siempre de lo que está a punto o acaba de pasar; ese sentido que sólo es tal porque escande nuestro pasar indeterminado en cosas que pasan, acontecimientos... Al final de este recorrido iniciático, la última serie desvelara el secreto de la primera, los presupuestos que legitiman sus enunciados, el ámbito de sentido que hace que el problema que enuncia sea verdaderamente un problema. No quiere decirse con ello que este sea un libro circular; aunque es cierto que puede leerse al revés; en todo caso su circularidad sería la de un anillo de Moebius. Quiere decirse que es un libro que debe plegarse sobre sí mismo para que muestre cómo funciona y todo lo que puede dar de sí este pensamiento en obra. Y no según una inexistente línea central, según alguna caprichosa simetría, sino todo él, el libro entero, sobre cada una de sus series. En última instancia, sólo el recorrido entero en cuanto pasado, la lectura anterior de todas las series, legitima el pasar de cada una de las

series, y sólo legitima este pasar; ninguna otra cosa. No nos propone una alternativa a nada, no construye una teoría sobre nada; pone en ejercicio un uso del pensamiento, un modo de producir sentido operando casi en el vacío, en el punto cero absolutamente autorreferencial del «hablo»: diciendo cómo se produce el sentido. Y poniendo como problema filosófico central la pregunta por el pasar de las cosas que pasan; las condiciones de posibilidad de esa pregunta, la articulación del sentido: donde la pregunta ¿qué es lo que pasa? Y la pregunta ¿en qué sentido? muestran su pertenencia estrecha a un mismo gesto del pensamiento. Nietzsche, en El nacimiento de la Tragedia, usó ya de este procedimiento, nada infrecuente por otra parte en el seno de la tradición filosófica, mediante el que los capítulos sucesivos dibujan al retorcerse sobre sí mismos una suerte de viaje iniciático; aunque no con la glacial concentración química de la que Deleuze hace gala aquí.

En definitiva, podría decirse que Deleuze no nos propone aquí sino un ejercicio, un uso posible de eso que llamamos pensar: un juego, si se quiere. Pero, un juego que nos habla de eso que nos pone en juego, de cómo nos jugamos eso que somos ante el pasar de las cosas que pasan, de cómo pasamos a través de lo que las cosas son; y también, de otro juego posible, pensable tan sólo, quizá. Los juegos del sentido común que articulan, en nuestra vida cotidiana, el modo como nos medimos con el pasar de las cosas que pasan pueden enmarcarse según una serie de reglas convencionales como las siguientes (véase «Decima serie: Del juego ideal»): «1.º Es necesario en cualquier caso que un conjunto de reglas preexista al ejercicio del juego, y si se llega a jugar realmente, tal conjunto debe adquirir un valor categórico. 2.º Estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar, hipótesis de ganancia o pérdida (lo que pasa si...). 3.º Estas hipótesis organizan la práctica del juego sobre una pluralidad de jugadas, real y numéricamente distintas, cada una de las cuales realiza una distribución fija que ocurre en tal o cual caso (incluso cuando se juega a una sola jugada, esta sólo vale por la distribución fija que realiza y por su particularidad numérica). 4.º Las consecuencias de las jugadas se alinean según la alternativa "victoria o derrota"». Sin embargo, frente a estos juegos atrapados siempre por el modelo económico (ganar/perder) o el modelo moral (bien/mal; mejor/peor), es pensable (¿posible?), nos dice aquí Deleuze, un juego totalmente otro, que rompa con estas

representaciones y con la noción misma de una representación del juego; si el juego es la vida o el pasar de las cosas que pasan, ¿quién en la ausencia de Dios podría pretender una representación de tal juego? Y sin embargo, sí es posible imaginar por un momento, cuáles podrían ser las reglas de ese todo otro modo de jugar, se nos dice: «1.º No hay aquí reglas preexistentes; cada jugada inventa sus propias reglas; se practica así porque lleva en sí su propia regla. 2.º En lugar de decidir el azar en un número de jugadas realmente distintas, el conjunto de jugadas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada jugada. 3.º Las jugadas no son pues real y numéricamente distintas. Son cualitativamente distintas, pero todas ellas son las formas cualitativas de un solo y mismo jugar, ontológicamente uno». ¿Es posible un juego tal? En todo caso, un juego de este tipo, si alcanzáramos a imaginarlo, seguro que se parecería mucho a lo que Deleuze entiende por pensar; fuera y contra toda representación. Sería éste un juego en el que el pensamiento se vería enfrentado, no con lo que hay o con la verdad de lo que son las cosas, sino con el sentido del pasar de las cosas que pasan: lo que sólo puede ser pensado; eso con lo que el pensamiento no puede dejar de medirse como su objeto especifico, y en tanto que pensamiento.

Sí, el juego del pensar que G. Deleuze nos propone aquí se presenta, ante todo, como línea de fuga, lejos de toda imagen de un pensamiento representativo, fuera de toda imagen de pensamiento. Y sin embargo, ¿qué pensar del enorme poder figurativo de su escritura? Pasen y vean, sus páginas están atestadas de climas, músicas, ecosistemas conceptuales, paisajes, cuentos e historias... Ésta es una carpa tensada por múltiples ventiscas y hay en ella una multitud de seres prodigiosos, gigantes y princesas, monstruos y enanos, artefactos tan complejamente delicados como inútiles, evidencias que son como el filo de la navaja, ininteligibles pero fatales. Sin duda, son pocos los discursos filosóficos hoy en día con tal poder figurativo. Y es cierto que no nos invita a reconocernos en él, que no es eso que somos lo que se ve reflejado en su espejo perverso; pero lo que nos cuenta se parece mucho a lo que nos pasa, y demasiado a menudo como para ser casual. No es el suyo un pensamiento representativo, es bien cierto, pero no porque en él no haya representación ninguna, porque huya de toda imagen del pensamiento. En realidad las complica todas en un circo metafísico,

mitad tragedia y mitad opereta (pop'philosophy) por el que toda representación muestra eso que ya desde hace tiempo se sospechaba que era: un tablado de marionetas. Si su discurso es crítica de la noción de representación, lo es por el modo como nos muestra, bajo el pretendido transcurrir monótono del cogito, la fiesta hermosa y terrible que le subyace, eso que el narrador clásico, el ensimismado ego cartesiano, no alcanzaba a ver, no quería contarse: su propio teatro interior. Es ese teatro interior al cogito lo que aquí pretende mostrársenos; lo que de escénico, trágico, mimético, artificial, histriónico, afectado tiene eso que llamamos nuestra conciencia: el modo como nos contamos el pasar de las cosas que (nos) pasan, pensando siempre que estamos emplazados a determinar su verdad, ignorando que lo que hacemos en realidad es inventar su sentido, inventando mal su sentido por lo tanto... Sí, por lo menos desde Nietzsche, el término «teatro filosófico» tiene un sentido profundo para el filosofar; y buena parte de la obra de Deleuze opera en ese teatro. No debe extrañarnos que finalmente Deleuze nos ofreciera una sutil fenomenología de la conciencia bajo la forma de un estudio sobre el cine. ¿Acaso no es fílmica la forma de nuestra conciencia cuando se deja guiar por el sentido común?

En las páginas de Lógica del sentido se encuentra de todo, y más, y, si se quiere, lo contrario de todo también. Como ocurre a menudo, las primeras líneas de su texto, aun refiriéndose a Lewis Carroll, se aplican al propio texto de Deleuze de un modo sospechosamente ajustado: su obra «tiene de todo para complacer al lector actual, cuentos para niños, especialmente para niñas; palabras espléndidas, insólitas, esotéricas; claves, códigos y desciframientos; dibujos y fotos; un contenido psicoanalítico profundo, un formalismo lógico y lingüístico ejemplar. Y más allá del placer actual, algo otro, un juego del sentido y del sinsentido, un caos-cosmos...». Tal vez por ello sea éste uno de los raros libros de este tiempo que pide plegarse sobre sí mismo, y ser leído dos veces; porque, como en tantas ocasiones ocurre con los grandes filósofos, muchas veces lo que afirma o niega, sus tesis o sus argumentos, son lo de menos, lo importante es el recorrido: porque es como si enseñara lo que sabemos que no puede enseñarse; como si nos enseñara cómo se produce el quiebro de lo involuntario en el curso de ese transcurrir monótono de nuestra conciencia que demasiado a menudo llamamos pensar; como si mostrara cómo el pensar se engendra en

el seno del pensamiento. Como si nos enseñara, algo más, un poco mejor, en qué consiste ese algo raro llamado pensar.

Barcelona, invierno de 1987

▪

117. «Lettre a M. Cressole», en M. Cressole, Deleuze, París, Ed. Universitaires, 1973.

118. G. Deleuze y F. Guattari, Rizhome, París, Minuit, 1976.

119. P. F. Marietti, «Deleuze», en Dictionnaire des philosophes, París, PUF, 1984.

120. V. Descombes, Lo mismo y lo otro, Madrid, Catedra, 1982.

121. J. M. Benoist, La Révolution structurale, París, Grasset, 1975.

122. P. Klossowski, «Digression à partir d'un portrait apocryphe», en L'Arc, 49, 1972.

123. F. Rella, II mito dell'altro, Lacan, Deleuze, Foucault, Milán, Feltrinelli, 1978.

124. F. J. Martínez Martínez, Ontología y Diferencia: la filosofía de G. Deleuze, Madrid, Ed. Orígenes, 1987.

125. J. N. Vuarnet, «Métamorphoses de Sophie», en L'Arc, 49, 1972.

126. C. Rosset, «Sécheresse de Deleuze», en L'Arc, 49, 1972.

127. M. Cressole, op. cit.

128. M. Foucault, «Theatrum philosophicum», Critique, 282, 1970.

129. Différence et répétition, cap. III, «L'image de la pensée». P.U.F., París, 1968.

130. J. Dummoncel, «Deleuze: Logique du sens», en J. F. Mattei (ed.), Les Œuvres philosophiques, París, P.U.F.

131. M. Foucault, op. cit.

132. M. Foucault, «Un cours inédit», en Magazine Littéraire, 207, 1984.

Postfacio a esta edición

1

Al final del «Prefacio a esta edición» expresaba una duda surgida durante la reedición de este libro; una duda con respecto al término «sentido común», y a si debía sustituirlo o no por «inteligencia automática». Habida cuenta de la cantidad de veces que se usa el término a lo largo de los escritos que integran este libro, se me ocurre ahora que no sería correcto dar por terminadas las tareas de reedición sin tratar de esclarecer las razones que me llevaron a emparejar estos dos términos, y cómo llegué a pensar que tal vez sería oportuno sustituir el uno por el otro. En principio, las dos cosas tienen poco o nada que ver, no parece nada obvio emparentarlas, y sin embargo percibía una tensión creciente entre ambas, que llevaba de la una a la otra. De las dos, el «sentido común» es la expresión más compleja, por los dos lados, tanto si cargamos el acento en el nombre como en el apellido; a su lado la «inteligencia automática» es lo que es, lo que dice ser, y nada más. Mientras que su pareja, del lado del «sentido» remite tanto al mundo de la sensación como al mundo de la justificación de algo, a su finalidad o su razón de ser. Y del lado del «común», tanto se refiere a su tarea de recoger los datos de los diferentes sentidos (vista, oído, etc.) y de construir con ellos la identidad del objeto que se percibe, como a su propiedad de ser un sentido compartido por toda la comunidad y de constituir todo lo que damos por presupuesto (o no) en nuestras acciones o en nuestras conversaciones.

He comprobado que a lo largo del libro el término se usa con una generalidad que trata de englobar a todos los rasgos que se han destacado arriba, y se entiende como aquella facultad que tiene por tarea considerar las circunstancias en las que se está y disponer la

conducta adecuada a la situación; o dicho de otro modo, como la facultad de las verdades primarias. Así las cosas, podría parecer que nada hay más alejado del sentido común que la inteligencia automática: en un caso, una facultad reflexionante; en el otro, un procedimiento de cálculo que actúa de modo reflejo; y sin embargo no es del todo así. Y es que el sentido común opera con una suerte de paradoja interna, por un lado es cierto que es reflexionante, pero por el otro, sabemos que es capaz de detener la acción que íbamos a ejecutar o de bloquear la frase que estábamos a punto de decir de un modo instantáneo, como por la acción de un reflejo. Podemos entender que toda una gama de comportamientos reflejos proviene de una reflexión (también de un precepto, una recomendación o una advertencia) interiorizada, somatizada, que actúa como un condicionante. Entonces se entiende que dé una respuesta a la situación, abreviando la reflexión que da razón de ella, porque ésta forma parte de lo que ya se sabe, es decir, de lo que el propio cuerpo ha aprendido. Y es precisamente en relación a este comportamiento específico que puede pensarse que la inteligencia automática acabe suplantando por entero los cometidos y las atribuciones del sentido común. Porque eso que el cuerpo ha aprendido pertenece al ámbito de lo que hemos llamado inteligencia automática, y no hay razón para suponer que este ámbito no extenderá su jurisdicción siempre que nos encontremos en situaciones que pueden ser abreviadas, en el sentido antes dicho. De hecho, en estos momentos ya se hace a menudo difícil reconocer cuál es el estatuto de un número creciente de comportamientos y conversaciones. Y cabe preguntarse cuántas conductas, guiadas únicamente por la inteligencia automática, son apreciadas o diagnosticadas como de «sentido común».

Quedaría sin embargo un aspecto en el que esta suplantación podría vacilar, y es en lo «común», en responder a la pregunta por la comunidad a la que se remitiría o de la que se reclamaría la inteligencia automática. Sin duda es una cuestión muy incómoda, pero la solución apareció hace ya bastantes años, de la mano de Marshall McLuhan, con el concepto de «audiencia». Decía de ella lo siguiente: «El hombre robótico [133] es capaz de un juicio instantáneo ante cualquier situación social sin culpa; dado que mantiene su oído afinado a una identidad colectiva, moral a la que llamamos audiencia. Al igual que una muchedumbre atenta, una audiencia es

un fondo adaptado». Si damos por bueno este paisaje, resultaría que la inteligencia automática, para llegar a ocupar por entero el lugar del sentido común debería ampararse en la suplantación generalizada de la voz de lo común por la voz de la audiencia. Y si se quiere, podría llegar a afirmarse que, de hecho, si el sentido común ha sido realmente común lo ha sido gracias a su audiencia, como correspondería a un pensamiento que apunta a transformar los medios en fines en sí mismos. Visto así, se entiende un poco mejor por qué McLuhan llama, a la figura que habita este paisaje, «hombre robótico».

Han pasado treinta y tantos años desde que McLuhan escribió estas palabras, durante los cuales la automatización no ha hecho más que crecer y diversificarse; y esto es algo de lo que somos todos bien conscientes. A estas alturas, creo que, con lo que se ha apuntado, la duda sobre la intercambiabilidad de los dos términos se encuentra ya bastante justificada, si no en sus razones, por lo menos sí en los motivos que la suscitaron. Lo que ya no está tan claro, todavía, es si la decisión tomada fue la acertada o no.

2

Los arrebatos proféticos de McLuhan son a menudo sorprendentemente certeros, aunque los deje caer en el texto como obviedades en las que no vale la pena detenerse. Así por ejemplo, cuando comenta: «Las audiencias orientadas hacia una mentalidad de videojuego, que deja de lado libros y diarios, podrían recibir con agrado por un período de tiempo determinado noticias estilo cápsula, que llevadas a su límite extremo se vuelven al estilo del ideograma» [134] . Es soberbio el modo en que deja caer una expresión con valor conceptual como «mentalidad de videojuego», sin inmutarse. Y es la única vez que se menciona el videojuego en el libro, si descontamos otra aparición, en plural y carente de relevancia. Y con todo, debería prestarse atención a la trascendencia que McLuhan concede a los videojuegos.

La mera materialidad de los datos al respecto ya es impresionante:

durante 2022, los videojuegos generaron unas ganancias de 203.000 millones de dólares, según la consultora global de analíticas de mercado Newzoo; se calcula que cerca del 40% de la población mundial juega a los videojuegos, lo que representa unas 3.100 millones de personas, con un índice de crecimiento anual del 10%, y superando por un amplísimo margen los beneficios de las industrias del libro, el cine o la música. Pero a pesar de la brutalidad de las cifras, la evidente importancia y presencia de los videojuegos en el mundo global es solo el telón de fondo de la cuestión. Si pusiéramos por delante los intereses de este libro, cuya protagonista es la narración, habría que decir que la cuestión (que nos compete) se ubica en la polaridad que los videojuegos establecen con la narración, desde que son conscientes de su existencia como tales. Cuando los videojuegos comenzaron a interesar al cognitariado en general, tanto periodístico como universitario, los puntos básicos de atención fueron, en primer lugar, la jugabilidad del juego, sus características, ventajas y desventajas, etcétera; y en segundo lugar, el relato y los sub-relatos en los que el juego consistía, lo que solía dar lugar a sustanciosas especulaciones. Podría decirse que éstas eran las líneas maestras de las que se partió. Durante un tiempo, la atención al relato alcanzó una cierta preeminencia; y una de las razones fue que, al tratar los relatos de los videojuegos con las herramientas de la narratología (largamente asentada ya en Europa y EE.UU.), se obtenían análisis espectaculares, con una apariencia de solidez y de trascendencia.

La consideración del videojuego como un relato, o como el sucesor natural de la narración («porque es lo que se corresponde con un mundo global») adquirió así un cierto consenso. Por otro lado, esta consideración asumía la visión industrial, que entendía y vendía el videojuego, como un relato mágico, dotado de inmersión e interactividad, es decir, un cuento que permitía estar dentro del cuento e intervenir en sus situaciones. ¿Qué más se podía pedir? La hegemonía no duró mucho tiempo sin embargo, y Espen Aarseth fue de los primeros en exigir un golpe de timón [135] . «A finales de 1990, Espen Aarseth revolucionó el estudio de los textos electrónicos con la siguiente observación: los textos electrónicos pueden entenderse mejor si se analizan como sistemas cibernéticos. […] La teoría literaria tradicional y la semiótica no podían lidiar con esos nuevos fenómenos, juegos de aventura y entornos multiusuario basados en

textos, porque estas obras no solo están hechas de secuencias de signos, sino que se comportan como máquinas o generadoras de signos. El imperio de la representación había sido académicamente refutado, abriendo el camino a la simulación y los estudios de los juegos» [136] . Durante el tiempo transcurrido desde entonces, con el asentamiento de este punto de vista sobre los videojuegos, su polaridad con la narración ha perdido casi toda su fuerza, sobreentendiéndose que los videojuegos son un estadio superior; al tiempo que se establecían como punta de lanza de la campaña generalizada en pro de la alfabetización digital, en detrimento de la cultura alfabética tradicional, asumida ahora poco menos que como un medio en vías de extinción. Y conste que no me refiero a los discursos que los expertos mantenían entre ellos; me refiero a cuál era el tono que había calado en la audiencia.

Un ejemplo que resulta bien significativo, nos lo brindan los autores de «Games in a Digital Age: Supporting a New Ecology of Learning» (2014), quienes, tras encarar el grave problema suscitado por las deficiencias en las habilidades básicas de alfabetización «entre los estudiantes de bajos ingresos y de minorías»; y después de haber declarado que el enfoque del siglo XX había quedado obsoleto, van y dicen: «Los nuevos datos de los programas Ready to Learn del Departamento de Educación de EE.UU. han demostrado mejoras significativas en el desarrollo del vocabulario y las habilidades de comprensión lectora que pueden facilitarse mediante medios integrados, como juegos, que personalizan y profundizan el aprendizaje de la lectoescritura. Necesitamos saber mucho más sobre cómo se pueden ofrecer juegos atractivos en múltiples formatos digitales en cualquier momento y lugar para promover el aprendizaje “desde el principio”» [137] . Es curioso constatar que su respuesta al problema parece consistir en sintonizar adecuadamente con el fondo adaptado y dejar que la inteligencia automática haga lo que tiene que hacer; lo que nos lleva a constatar también que en esta guerra por la cultura alfabética [138] , parece que tenemos las de perder…

La utopía dibujada por Marshall McLuhan en La Aldea global — en la que augura una comunidad retribalizada gracias a los medios, cuya percepción estaría basada en el reconocimiento de patrones, su forma de conciencia sería antes rítmica que narrativa, y que se

reconocería como tal por su participación en una comunidad entendida como audiencia — se aviene curiosamente bien con un futuro de humanos educados por los videojuegos; o si prefiere decirse de un modo más glamuroso, formados en una New Ecology of Learning… Es ocioso añadir que, en este futuro, las competencias alfabéticas habrían quedado prácticamente desposeídas de sus capacidades como vehículo de cultura — como ya anticipaba el propio McLuhan con su mención a las «noticias estilo cápsula, que llevadas a su límite extremo se vuelven al estilo del ideograma».

3

Si alguna pretensión tuvo El orden de los acontecimientos, fue, ante todo, la de ser una obra de lenguaje, subrayando la literalidad de la expresión y quitándole toda la pompa. La tarea que se propuso desde el principio fue abrir un determinado surco y dejar que el lenguaje transitara por él, manteniéndolo lo más cerca posible del pensamiento. En este sentido, podría decirse que se trata de un ensayo meditativo, que se apoya prioritariamente en lo que el lenguaje sabe ya de por sí, según la manera de proceder de los sabios arcaicos. Cada uno de los parágrafos del texto puede así considerarse como una meditación relativamente independiente, que recupera por su cuenta el problema de base (la diferencia entre lo que las cosas son y las cosas que pasan) para decantarlo de un modo específico, desplazando el ángulo de perspectiva. Y es por su compromiso mismo con el lenguaje y la cultura alfabética, y por su empeño en seguir el curso del pensamiento desde que éste comienza a verbalizarse mentalmente, que podría ser calificado a día de hoy, a la nietzscheana, como una obra inactual o intempestiva.

La segunda incomodidad ha sido descubrir, durante la revisión, que una figura con valor conceptual a la que se le otorga en el texto bastante relevancia, aunque no aparezca más de una docena de veces, carece de un esclarecimiento suficiente. Me refiero a la expresión «puro acontecer». Lo primero que habría que decir al respecto, es que, en cierto modo, se trata de un noción ad hoc,

creada para la ocasión. Las expresiones se crean cuando uno se encuentra ante algo que no sabe cómo nombrar, entonces se le da un nombre provisional para poder referirse a ese algo, o mejor, a la experiencia de ese algo; jugar con ella mentalmente, ponerla en diálogo con sus semejantes y extraer las lecciones que quepa extraer. A menudo, el nombre provisional acaba pesando tanto sobre las lecciones que se extraen con su ayuda, que no hay modo de encontrar un nombre definitivo que lo comprenda mejor, ni que recoja de modo más adecuado su sentido. Y éste es el caso que nos ocupa; «puro acontecer» nombra un presentimiento, o para ser más precisos, la experiencia de un presentimiento: una presencia invisible o una ausencia de la que permanece todavía el hueco que ha dejado. Los griegos antiguos nombraban la forma de ese presentimiento diciendo que en aquel momento y lugar acababa de estar un dios (los imagino junto a una fuente, en el bosque, observando cómo el viento movía las hojas de la maleza); y en tiempos, entre nosotros, para nombrar un silencio repentino y colectivo en una velada, se dijo que había pasado un ángel. En este caso, el presentimiento se presenta por primera vez en el ensayo como resultado de una deducción que podría reformularse así: Dado que el acontecimiento es lo singular puro; desde el punto de vista de lo singular, la realidad se pone en su valor más alto como puro acontecer (p. 58). Este presentimiento se precisa unas páginas más adelante con la suposición de que cada uno de los acontecimientos remite a este puro acontecer, como uno de sus efectos o actualizaciones. «Tras el tráfago de los eónta, de las cosas que pasan, existe en filigrana el dibujo cristalino del puro acontecer, inmóvil, sin pasado ni futuro: el morir y el nacer, el ser y el no ser y sus mil complejos negocios...» (p. 81). Y unos pasos más allá acaba recogiéndose en una pregunta cercana al talante propio de los antiguos sabios: «¿Cuál es este orden de puro acontecer, eterno y transparente, un aspecto del cual, de contornos siempre demasiado borrosos para la medida de nuestra sed de ver, se ha manifestado aquí y ahora?». Pregunta que se dobla con otra, que acaba de completar su medida: «¿Cuál es el sentido de las cosas que pasan y que constituye ese su mismo pasar ante nosotros — lo que hace que las reconozcamos, que sean contadas, cantadas, establecidas como cosas...?» (p. 99). Así pues, es una pregunta que se dice dos veces, la una dirigida a lo visible y la otra a lo invisible; a las cosas que pasan primero y luego a las palabras que nombran su pasar. Hasta

que, finalmente, acaba por reconocerse como lo que es, admitiéndose «que ese orden de puro acontecer, eterno y necesario, es siempre sólo algo entre visto y presentido desde dentro de órdenes del acontecer que reconocemos como trucados — y proclamado desde algún retraimiento del pensar ante los mil se dice que son la voz social; retraimiento que se expresa como asombro y que, desde Platón, es reconocido como lo propio del filósofo» (p. 297). Y termina dejando en el aire la pregunta a la que respondía el amor fati de los estoicos latinos, y el de Nietzsche también; la cuestión del arte de estar a la altura de los acontecimientos: «¿… es que no es posible ir más allá y vivir el acontecer como ese puro acontecer de lo desde siempre absolutamente necesario?» (p. 299).

En uno de los textos más respetables que hay sobre el tema, la Lógica del sentido de Gilles Deleuze, no se nos habla de «puro acontecer», pero sí de «acontecimiento(s) puro(s)» [y de «puro(s) acontecimiento(s), también], unas cuantas veces, y de ellos se nos advierte que «no tienen existencia pura, impersonal y preindividual sino en el lenguaje que los expresa». Y que el tiempo verbal que les corresponde es el infinitivo [139] : «El infinitivo no implica un tiempo interior a la lengua sin expresar el sentido o el acontecimiento, es decir, el conjunto de problemas que la lengua se plantea. Pone en contacto la interioridad del lenguaje con la exterioridad del ser […]. El verbo es la univocidad del lenguaje, bajo la forma de un infinitivo no determinado, sin persona, sin presente, sin diversidad de voces. Como la poesía misma. Expresando en el lenguaje todos los acontecimientos en uno, el verbo infinitivo expresa el acontecimiento del lenguaje, siendo el mismo lenguaje un acontecimiento único que se confunde ahora con lo que lo hace posible» [140] . Si se hubiera tenido en cuenta esta apreciación de Deleuze, de seguro se hubiera reparado en la incomodidad de una expresión como «puro acontecer», por redundante; porque con encarar el acontecimiento con el acontecer probablemente hubiera bastado para andar el mismo camino, sin tanto peso. Pero lo que ocurriría entonces es que, si se sigue la lección de Deleuze, el acontecimiento puro acababa resultando engendrado por un invitado con el que no se había contado: el instante; del que nos dice: «Lo que el instante extrae así del presente, como de los individuos y de las personas que ocupan el presente, son las singularidades, los puntos singulares proyectados dos veces, una vez

en el futuro, una vez en el pasado, formando bajo esta doble ecuación los elementos que instituyen el acontecimiento puro: como un saco que suelta sus esporas» [141] …

4

El primero de los anexos de ese libro, «Del pensar como forma de indisciplina» (1990), se escribió en París, en 1989, durante una larga estancia de estudio en el Centre Michel Foucault (cuyo fondo estaba ubicado por entonces en la Bibliothèque du Saulchoir), actividad que se compaginó con una relectura cuidadosa de El orden de los acontecimientos (1988); relectura que guio la escritura del mencionado anexo, que terminó figurando como prólogo a Psiquemáquinas (1990).

Así pues, el origen de «Del pensar…» debe buscarse en un trabajo de replanteamiento de lo que en El orden de los acontecimientos se expone, con la pretensión de darle una vuelta de tuerca a las articulaciones de aquellos pensamientos. Esta es la razón de su presencia en este libro; y en el proceso de revisión, se me ha hecho manifiesto que el modo en que el texto incide sobre lo que se ha leído páginas atrás está cargado de posibilidades, por lo que hace a tirar del hilo especulativo. Y también que uno de sus protagonistas más destacados aparece tal que recogiendo el guante que Deleuze acaba de lanzar, «como un saco que suelta sus esporas…». Me refiero a la noción de instante, apenas mencionada en El orden…, pero ubicua en «Del pensar…», hasta el punto de que podríamos atribuirle muy bien el papel de hilo conductor.

La noción de instante que se maneja en el texto proviene de Nietzsche y asume todas las resonancias con las que ésta carga, de los estoicos a Goethe; y también con aquellas a las que ha dado lugar, de Bataille hasta Foucault. Pero sobre todo parte de la lección del instante fijada por Nietzsche en el aforismo 341 de La Gaya Ciencia, «El peso más pesado» [Das grösste Schwergewicht], entendiéndolo como un texto dirigido al lector en la forma de un experimento mental. «Qué pasaría si un día o una noche un

demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera…». Cuando se hace el ejercicio de tomarse en serio la propuesta del demonio y jugar el juego hasta el final, la noción de instante resulta claramente transfigurada, al tiempo que la polaridad establecida entre lo que son las cosas y el pasar de las cosas que nos pasan acaba adquiriendo perfiles cada vez más netamente políticos. Tal vez porque no es posible cumplir hasta el final con el experimento mental que Nietzsche propone, sin que se desprenda la lección (el compromiso) de que hay que encarar cada instante en lo que es, y pelear para que sea digno de su eterna repetición.

En cierto modo, la cuestión crucial que persigue «Del pensar como forma de indisciplina» podría plantearse como «un preguntarse qué podría ser pensado acerca de lo real, y cómo, si estos instantes tremendos a los que Nietzsche alude, estos momentos en los que se entra en una experiencia radicalmente diferente de lo real, fueran considerados no como manifestaciones excepcionales sino como constitutivos básicos de lo real —si se hiciera, pues, de la diferencia y del diferir, principio» (p. 378). Y en su despliegue, esta indagación se articula en cuatro dimensiones o desarrollos: en primer lugar, su punto de partida queda establecido en su dimensión ontológica (apoyándonos en Gilles Deleuze; § 13); a la que sigue su dimensión gnoseológica (con la ayuda de Giorgio Colli; § 14); luego viene la dimensión ética (apoyándonos en Georges Bataille; §17) y se recogen finalmente las aperturas anteriores en un último plano, la dimensión política (con la ayuda de Michel Foucault; § 18), en la que vienen a confluir las diversas derivas que han recorrido el texto, como su lugar natural de destino – hasta el punto de que podría decirse que, si El orden de los acontecimientos ha sido calificado de texto meditativo, a su continuación tal vez cabría atribuirle el nombre de panfleto.

5

Los dos textos restantes que vienen a completar los anexos, «Del

pasar de las cosas que pasan y su sentido» (1987) y «Del pensar como forma de patología superior» (1988), son los prólogos a las traducciones al español de dos obras capitales de Gilles Deleuze, Lógica del sentido y Diferencia y repetición respectivamente [142] , y son contemporáneos de la primera edición de El orden de los acontecimientos . Se incluyen aquí por esta razón, pero también y sobre todo, por el homenaje a Gilles Deleuze que en ellos se rinde, y que debe constar en este libro obligadamente, ya que todo él está escrito teniendo sus reflexiones y su pensamiento muy presentes. En realidad pueden leerse como un solo discurso, interrumpido por unos excursos dedicados al libro que se prologaba. Contrariamente a lo que es costumbre, no se hace en ellos ninguna referencia a la traducción de los mismos; en un caso porque la traducción era mía, y no tenía nada que añadir que no fueran tópicos; en el otro porque no dispuse de la traducción cuando hice el prólogo, pero siendo Alberto Cardín el traductor, me constaba su competencia.

Traducir Lógica del sentido fue para mí una auténtica aventura en la que hubo de todo, es fácil de imaginar, pero el que coincidiera durante un tiempo con la escritura de algunas partes de El orden de los acontecimientos estoy seguro de que fue determinante en muchos sentidos. Ahora pienso que, más que como lector, fue la experiencia de traductor lo que posibilitó esa influencia; por el tipo de familiaridad con el latido del texto que conlleva estarlo traduciendo. Traducir una frase implica comprender los significados de las palabras que la componen y captar el sentido del resultado final tal como se manifiesta en la frase, es evidente, pero en la vida real no se procede así, traduciendo palabra por palabra y reuniéndolas después en una construcción que quiera decir lo mismo que el original en otra lengua; en la vida real se procede captando el sentido de la frase original, olvidando la letra de sus palabras y tratando de decir lo mismo en la otra lengua, corrigiendo luego los matices del significado de cada palabra. Y ello conlleva que, en este proceso, hay un instante, infinitesimal si se quiere, en el que el traductor se mueve con el sentido incorporado y sin ninguna palabra, fuera de cualquier lengua. Se dirá, y es cierto, que esto es también lo propio del «querer decir» del escritor, que está con una sensación muy precisa de lo que quiere decir pero con las palabras en la punta de la lengua. Hay una diferencia de peso, sin embargo; y es que el traductor cuenta con una partitura exterior,

que da la pauta a sus sensaciones de sentido; puede olvidar la frase en cuestión y volver sobre ella cuando quiera y cuantas veces lo necesite. Y sobre todo, puede ralentizar esa operación, demorarse en esa tierra de nadie en la que se da una sensación de sentido somatizada, que exige ser verbalizada, pero sin ninguna palabra en el horizonte. Me refiero a este tipo de familiaridad. Dicho lo cual me parece de justicia entonces cerrar esta revisión, y el presente libro, con este homenaje.

*

P.D.

La revisión de los textos que componen este libro se ha llevado a cabo con la intención de respetar su versión original hasta donde fuera posible; se han eliminado erratas y errores, se ha añadido de tanto en tanto algún detalle que se echaba a faltar o se ha modificado alguna frase que podía inducir a error, y poco más. Las traducciones de los fragmentos que se citan se han confrontado con su lengua original y cuando se ha estimado conveniente se han modificado en algo las traducciones de referencia, tomadas de la edición de El libro de bolsillo de Alianza Editorial cuando ha sido posible.

L'Escala, julio de 2023.

■

133. En La Aldea global, el robotismo queda definido como la capacidad de ser igualmente empático en varios campos al mismo tiempo, y se relaciona con el hemisferio derecho. Su opuesto es el angelismo, a quien le corresponde un punto de

vista fijo, sin fondo [donde «fondo» debe entenderse como equiparable a la identidad colectiva] , y se relaciona con el hemisferio izquierdo. Véase Marshall McLuhan y B. R. Powers, La Aldea global, trad. cast. Claudia Ferrari, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 68.

134. Op. cit., p. 95.

135. «Mientras un gran número de revistas y supervisores de los estudios narrativos tradicionales sigan aprobando disertaciones y artículos que dan por sentada la narratividad de los juegos y confunden los híbridos historia-juego con los juegos en general, los estudiosos y críticos de videojuegos se verán superados por la incompetencia, y esto es un problema para todos los implicados.» Véase Espen Aarseth, «Genre Trouble: Narrativism and the Art of Simulation», en Noah Wardrip-Fruin y Pat Harrigan (eds.), First Person: New Media as Story, Performance, and Game, MIT Press, Cambridge, MA, p. 54.

136. Gonzalo Frasca, «Simulación versus narrativa: Introducción a la ludología», en David Ferragut, & Alfonso García Lapeña, Ensayos y Errores: Arte, ciencia y filosofía en los videojuegos, Anait, Madrid, 2019, p. 71.

137. Véase Michael H. Levine, Lori Takeuchi, & Sarah E. Vaala, «Games in a Digital Age: Supporting a New Ecology of Learning», en Fran C. Blumberg (ed.), Learning by Playing: Video Gaming in Education, Oxford Univ. Press, 2014, p. 340.

138. La guerra viene de antiguo, se declara abiertamente allá por los años ochenta del siglo pasado, cuando la eclosión del

multiculturalismo, y las llamadas «guerras del canon», en EE.UU. Pongo como ejemplo lo que decía por entonces Elspeth J. Stuckey en The Violence of Literacy: «Es posible que un sistema de la propiedad basado en la propiedad de la alfabetización sea más violento que los anteriores sistemas de servidumbre, esclavitud, industrialismo y explotación de la mano de obra inmigrante». Tal cual; cosas como éstas llegaron a pensarse hace ya cuarenta años; por lo visto, los aquejados de alfabetofobia cibernética no han inventado nada nuevo. Si se quiere, podría decirse que piensan más o menos lo mismo, pero lo verdaderamente grave es que ahora se mueven en un medio terriblemente influyente. Véase Elspeth J. Stuckey, The Violence of Literacy, Boynton/Cook, Portsmouth, 1991, p. 19.

139. «En virtud de la relación y el contacto complejos entre la expresión y lo expresado, entre la interioridad del que expresa y la exterioridad de lo expresado, entre el verbo tal como aparece en el lenguaje y tal como subsiste en el ser, hemos de concebir un infinitivo que todavía no está atrapado en el juego de las determinaciones gramaticales, independiente no sólo de cualquier persona, sino también de cualquier tiempo, cualquier modo y cualquier voz (activa, pasiva o refleja): infinitivo neutro para el puro acontecimiento», Deleuze, Gilles (1994): Lógica del sentido, Barcelona, Paidós, p. 218.

140. Idem., p. 191.

141. Idem., p. 174.

142. Ambos libros pertenecen al momento de confirmación profesional de Deleuze; Diferencia y repetición es su tesis doctoral, y Lógica del sentido viene a incidir directamente en el espacio de debate postestructuralista y también en el de los

cárteles lacanianos, entre otros. Y añado que viví su publicación casi simultánea en español como una auténtica fiesta de la inteligencia, porque era algo que hubiera sido impensable diez años atrás.

Edición en formato digital: 2023

© Miguel Morey Farré, 2023

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-470-1

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.